



Intersticios

FILOSOFÍA • ARTE • RELIGIÓN

Publicación Semestral de Filosofía
de la Universidad Intercontinental

ISSN 1665-7551

MÉXICO • ENERO - JUNIO 2013 • AÑO 18 • NÚM. 38

Hannah Arendt


Intersticios
FILOSOFÍA • ARTE • RELIGIÓN


DUCIT ET DOCET
UNIVERSIDAD
INTERCONTINENTAL

REVISTA *INTERSTICIOS*. FILOSOFÍA, ARTE, RELIGIÓN,
publicación de la UIC Universidad Intercontinental A.C.
La revista es semestral y fue impresa en junio de 2013.
Editor responsable: Camilo de la Vega Membrillo
Número de certificado de la reserva otorgado por el
Instituto Nacional de Derecho de Autor: 04-2003-031713005200102
Número de Certificado de Licitud de Título: 10358
Domicilio de la publicación: Insurgentes Sur núms. 4135 y 4303,
Col. Santa Úrsula Xitla, C.P. 14420, Tlapan, México, D.F.
Imprenta: Master Copy, S.A. de C.V., Av. Coyoacán #1450, Col. Del Valle,
México D.F. C.P. 03220, Tel. 5524 2383
Distribuidor: Universidad Intercontinental A.C.
Insurgentes Sur núm. 4135 y 4303, Col. Santa Úrsula Xitla, C.P 14420,
Tlalpan, México, D.F.





Los artículos presentados en esta publicación son sometidos a doble dictamen ciego. El contenido es responsabilidad exclusiva de sus autores.

Intersticios se incluye en los siguientes índices: Clase (Citas Latinoamericanas en Ciencias Sociales y Humanidades), Conaculta (Consejo Nacional de la Cultura y las Artes), Filos (Base de datos de Revistas de Filosofía), Centro de Recursos Documentales e Informáticos de la OEI, Latindex (Sistema Regional de Información en Línea para Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal) y ebsco (Elton B. Stephens Company).

Precio por ejemplar: $140.00
Suscripción anual (dos números): $280.00 (residentes en México)
$22.00 dólares (extranjero). Más gastos de envío.

Correspondencia y suscripciones:
UIC, Universidad Intercontinental A.C., Insurgentes Sur núm. 4303, C.P. 14420, México, D.F. Tel. 5573 8544 ext. 4446, Fax 5487 1356
intersticios@uic.edu.mx

Asistente editorial: Maricel Flores Martínez
Revisión de estilo: Eva González Pérez
y Angélica Monroy López
Portada: Javier Curiel

Año 18, núm. 38, enero-junio 2013

Directora académica: Marina Okolova
Coordinador de Publicaciones: Javier Curiel Sánchez
Editor: Camilo de la Vega Membrillo
Jefe de Redacción: Eva González Pérez
Jefe de diseño: Javier Curiel Sánchez

Intersticios es una publicación semestral de la UIC Universidad Intercontinental A.C. / Editor responsable: Camilo de la Vega Membrillo / Número de certificado de la reserva otorgado por el Instituto Nacional de Derechos de Autor: 04-2003-031713005200-102 /Número de Certificado de Licitud de Título: 12786 / Número de Certificado de Licitud de Contenido: 10358 Asignación del ISSN: 1665-7551/ Domicilio: Insurgentes Sur núm. 4135 y 4303, Santa Úrsula Xitla, C.P. 14420, Tlalpan, México, D.F. /Distribuidor: UIC, Universidad Intercontinental A.C., Insurgentes sur 4135 y 4303, Santa Úrsula Xitla, C.P. 14420, Tlalpan, México, D.F. / Imprenta: Magdalena González Gámez (1200+ impresión sobre demanda), Andorra núm. 29, int. 2, col. Del Carmen Zacahuitzco, C.P. 03550, México D.F., Tel. 5521 8493 / La edición de este número consta de un tiraje de 500 ejemplares que se terminaron de imprimir en junio de 2013.

La revista *Intersticios* del programa académico de Filosofía, Área de Humanidades, Comunicación y Negocioas, de la Universidad Intercontinental, es un proyecto editorial que se interesa en fomentar el encuentro y la profundización de las ideas que nos anteceden, así como en producir y desarrollar nuevas vertientes de pensamiento y discusión. Cada uno de sus volúmenes recorre y suscita las zonas de encuentro de la filosofía (sección monográfica), el arte y la religión (tercera sección) consigo mismos y entre sí, al tiempo que busca no sólo la convivencia entre la filosofía de la cultura, la hermenéutica filosófica, el pensamiento de inspiración cristiana y la tradición clásica (*Dossier*), sino también un nuevo resultado teórico irreductible a cada una de las líneas por separado. Éste es nuestro perfil teórico, que insiste en el tema principal de la apertura al decir del otro, como reto común a estas mismas expresiones teóricas que así contienen en su propio estatus discursivo la múltiple determinación de los intersticios: los mismos que la revista en su conjunto reconoce como la marca tensional de los tiempos de hoy, y para la que la filosofía, el arte y la religión no pueden menos que promover un plus de sentido y creatividad.

Índice

¿Qué es lo que nos permite juzgar, entre los intersticios de una acción a la vez teñida de violencia y oculta en la clandestinidad, el resurgir de la acción libre? Aquí estamos, en presencia de hombres actuando —en la palabra, sí, pero también en la violencia—.

Claudia Hilb

PRESENTACIÓN

La sección monotemática del número 38 de *Intersticios* está dedicada a la pensadora alemana Hannah Arendt, cuya presencia resulta cada vez más relevante en la filosofía contemporánea. Aunque aquí no es posible desgranar en profundidad las diversas razones de la actualidad de sus reflexiones, quisiéramos al menos esbozar algunos de sus lineamientos de trabajo que han marcado e incluso reorientado las discusiones políticas y filosóficas posteriores. Así, un somero recorrido por una selección de sus obras más destacadas permitirá bosquejar la singularidad de su perspectiva.

Su primer libro acomete la tarea de comprender uno de los fenómenos políticos que signaron el siglo xx: el totalitarismo y los campos de concentración y exterminio, como su institución fundamental. Podríamos decir que, con Arendt, la filosofía se enfrenta al doble desafío de pensar la lógica de la dominación total y del terror que subyace a los gobiernos totalitarios y, al mismo tiempo, pensar después de Auschwitz, es decir, cómo es posible concebir la política, la pluralidad y la acción, una vez acaecida la experiencia extrema de los campos con su potencialidad devastadora. Por eso, la filosofía que emerge del pensamiento arendtiano es una filosofía situada, que asume la tarea de comprender y, con ello, de soportar el peso de los acontecimientos que nos ha tocado vivir y marcaron una época. En este terreno escabroso, penetra el pensamiento de Arendt y, cuando la seguimos en sus reflexiones, realizamos un ejercicio de comprensión histórica que, a la vez, ilumina las perspectivas de nuestro propio presente. Este ímpetu arendtiano que sitúa el pensamiento en relación con los acontecimientos del momento se encuentra presente en los artículos de este número, pues en ellos Arendt dialoga con problemáticas y perspectivas actuales, como, por ejemplo, el trabajo de Agata Pawlowska, quien toma la noción de modernidad líquida, y los de Rita Guidarelli Mattioli Gutiérrez y Miguel Ángel Martínez Martínez, con lecturas biopolíticas.

Con *La condición humana*, Arendt se inscribe en el movimiento de descentramiento del sujeto que caracteriza a la filosofía del siglo xx, situando en el núcleo de sus reflexiones la pluralidad y la imprevisibilidad como rasgos propios de los asuntos humanos, que no sólo no deben ser restringidos, sino deben ser preservados en tanto constituyen la singularidad de la forma de vida específicamente humana. En los campos de concentración de los regímenes totalitarios, se realizó el experimento de erradicar por completo la pluralidad y la imprevisibilidad y, por tanto, de transformar a los seres humanos en cadáveres vivientes o en especímenes del animal humano —y de ahí nuevamente la cuestión de la biopolítica que es tematizada en el trabajo titulado "En torno al concepto arendtiano de vida"—. Aún después de la caída de los totalitarismos, en las sociedades de masas persiste la amenaza del conformismo que acecha a la singularidad de cada quien y a la pluralidad humana con el ascenso de lo social y del denominado animal *laborans*, cuestión abordada en el artículo "El asunto de lo social desde el pensamiento de Hannah Arendt". De manera que el análisis de Arendt sobre la vida activa constituye un diagnóstico de las sociedades de masas de la posguerra y de los peligros que acechan a la política, pero, al mismo tiempo, de las posibilidades, aún no totalmente eclipsadas, de reconfiguración de la política en el mundo contemporáneo.

El desplazamiento desde la cuestión del sujeto hacia la pluralidad también implica reconsiderar la constitución de la identidad a partir del papel fundamental que los otros desempeñan. La identidad personal, lejos de consistir en una serie de rasgos que se perpetúa, como en el caso de los objetos, reside en la singularidad irreductible que cada uno se manifiesta en el espacio público. Esta identidad fenoménica revelada en las acciones y las palabras de las personas resulta, sin lugar a dudas, episódica, fútil y perecedera, pero puede ser recreada y muñida así de cierta perdurabilidad a través de las historias contadas. Por este motivo, la concepción de Arendt nos permite pensar la identidad en los tiempos volátiles y cambiantes que nos ha tocado vivir —remitimos al respecto especialmente al artículo "Identidad en los tiempos de la modernidad líquida" que integra este volumen—. Asimismo, partir de la pluralidad supone plantear el problema de la coordinación de las acciones, es decir, de la intersubjetividad. En este caso, Arendt recurre al juicio estético kantiano como una forma de mediación y articulación de las diferentes posiciones en el espacio público, tal como nos muestra el análisis desarrollado en el artículo "Juicio reflexionante y espacio público. Un acercamiento al pensamiento de Hannah Arendt", de María José Pietrini Sánchez.

La perspectiva de Hannah Arendt puede caracterizarse, entonces, como una filosofía situada que afronta los problemas de su tiempo y, simultaneamente, como una filosofía de la pluralidad y la intersubjetividad que

rompe con el subjetivismo tradicional. Pero además constituye una filosofía política posfundacional de las posibilidades políticas que han traído consigo las revoluciones modernas y que continúan emergiendo esporádicamente en forma de protestas, revueltas y levantamientos. Sin embargo, las revoluciones también conllevan ciertos peligros vinculados con el predominio de la cuestión social —remitimos nuevamente al artículo sobre lo social que forma parte de este número— y con el desplazamiento del poder político por la violencia, para lo cual resulta esclarecedor el trabajo de Ricardo Rivas sobre "El concepto de poder en Arendt".

A cincuenta años de la publicación de *Sobre la revolución*, este libro todavía continúa arrojando luz respecto de los riesgos, pero también de las posibilidades, de las revoluciones, puesto que en ellas se manifiesta la tensión irreductible entre fundación e innovación que atraviesa y estructura toda la política, cuyo desafío consiste en establecer un marco de relativa estabilidad que al mismo tiempo permita la emergencia de la novedad y, por tanto, posibilite la innovación y la modificación de ese marco. Así, la política no detenta un fundamento absoluto ni carece absolutamente de ellos, sino que se sustenta en un marco determinado que a su vez resulta contingente. De este modo, la concepción de Arendt sienta las bases de una filosofía política de la contingencia, que ya no la concibe meramente como lo opuesto a lo necesario y con cariz negativo; por el contrario, la contingencia, desde esta perspectiva, posibilita la política entendida como las mediaciones y articulaciones de la pluralidad y la conflictividad propia de los asuntos humanos. A partir de estas consideraciones, invitamos a adentrarnos en la lectura de la revista, donde estas cuestiones son desbrozadas con detenimiento, no sin antes realizar algunos comentarios y destacar brevemente los principales aportes de cada unos de los artículos y de las secciones del presente número.

En el trabajo que abre este número de *Intersticios*, Rita Guidarelli Mattioli Gutiérrez analiza el concepto arendtiano de *vida* en relación con los actuales debates en torno de la biopolítica, principalmente a partir de las interpretaciones de Giorgio Agamben y de Reyes Mate. La autora propone distinguir dos nociones de vida en Arendt: una vinculada con la labor y la reproducción de la vida biológica y otra, con la acción y el discurso como actividades específicamente humanas. Así, el artículo indaga la tesis arendtiana del ascenso del animal *laborans* en nuestras sociedades y establece un puente con su análisis de los campos de concentración y exterminio para, en relación con esta problemática, poner en juego los dos conceptos de vida previamente delimitados. El trabajo comienza y culmina con palabras de *Si esto es un hombre,* de Primo Levi, en relación con su paso por Auschwitz, palabras que nos hacen patente la relevancia y la vigencia de la problemática abordada.

El siguiente artículo de la revista, de Agata Pawlowska, aborda la cuestión de la identidad en los tiempos actuales a partir de la caracterización, de Beck, de la modernidad líquida. Comienza realizando un recorrido desde la "identidad naturalizada" de las sociedades tradicionales hasta las transformaciones que caracterizan nuestra época, deteniéndose, en especial, en la disolución de las mediaciones objetivas en las sociedades de consumo. En este contexto, se procura mostrar la actualidad del abordaje arendtiano para concebir los procesos de constitución de la identidad a través del juicio y de la interacción en el espacio público, como modo alternativo a las identidades formateadas por las estrategias mercadotécnicas. De esta manera, el pensamiento de Arendt se manifiesta en su absoluta contemporaneidad.

El trabajo de María José Pietrini Sánchez analiza la reapropiación de Arendt del juicio reflexionante kantiano, procurando establecer una línea de continuidad con sus escritos políticos y su análisis del espacio público. En este sentido, la autora considera que el juicio estético de Kant permite a Arendt dar cuenta del funcionamiento del juicio político en el espacio público en torno de una racionalidad peculiar que se encuentra íntimamente relacionada con el concepto de "validez ejemplar". Asimismo, se procura mostrar que a partir de este concepto es posible establecer un vínculo de complementariedad entre los abordajes políticos, desde la perspectiva del actor, y sus reflexiones desde una mirada contemplativa, puesto que en la validez ejemplar coinciden el actor político y el espectador reflexivo.

Ricardo Rivas García afronta en su trabajo el tratamiento arendtiano del poder y sus relaciones con la violencia y el derecho. Las consideraciones tradicionales sobre el concepto de poder resultan enriquecidas con la especificidad que, desde la perspectiva de Arendt, detenta el poder, en la medida en que excede todo tratamiento instrumental y puede, por tanto, ser delimitado de la violencia. El trabajo se embarca también en la dilucidación del vínculo entre el poder y la autoridad, situado en la base de la cuestión de la legitimidad del poder. Finalmente, se abordan diversas concepciones del derecho en función de desentrañar sus imbricaciones con la violencia y el poder. El recorrido por estas indagaciones sobre el poder permite esclarecer al mismo tiempo la complejidad de la política en nuestros días.

El último trabajo de la sección especial dedicada a Hannah Arendt pertenece a Miguel Ángel Martínez Martínez y trata sobre la cuestión de lo social. A través del análisis de la tesis arendtiana del ascenso del animal *laborans,* se establece una aproximación con los diagnósticos biopolíticos del derrotero de la Modernidad. Al mismo tiempo, se explora el declive de la política a partir de la distinción de Arendt entre labor, trabajo y acción, y de su análisis del curso de estas actividades desde la antigüedad hasta

el mundo contemporáneo. En la medida en que lo social es una esfera híbrida entre lo privado y lo público, amenaza con reducir la política a la administración de las necesidades de la población y su reproducción. No obstante, en la natalidad y su posibilidad de irrupción de algo nuevo, inesperado, se preserva la potencialidad de la política en el singular sentido arendtiano.

El *dossier* de este número consta de dos trabajos de especial actualidad temática. Víctor Ignacio Coronel Piña emprende el análisis de la problemática de la fundamentación de los derechos humanos a través de la noción de dignidad ética transcultural. Para elaborar esta noción, se basa en el abordaje de lo transcultural en Luis Villoro y en los desarrollos de Arendt en torno del "derecho a tener derechos". Por su parte, Juan Carlos Moreno Romo analiza la frontera ideológica entre el Norte y el Sur en relación con la actividad filosófica. Esto implica revisar en profundidad la forma en que es entendida la filosofía y su historia, no sólo desde el mundo occidental, sino, más específicamente, desde la sección Norte del mundo occidental. De esta forma, el trabajo cuestiona e indaga sobre la cuestión de "Por qué y en qué sentido nosotros no tenemos filosofía".

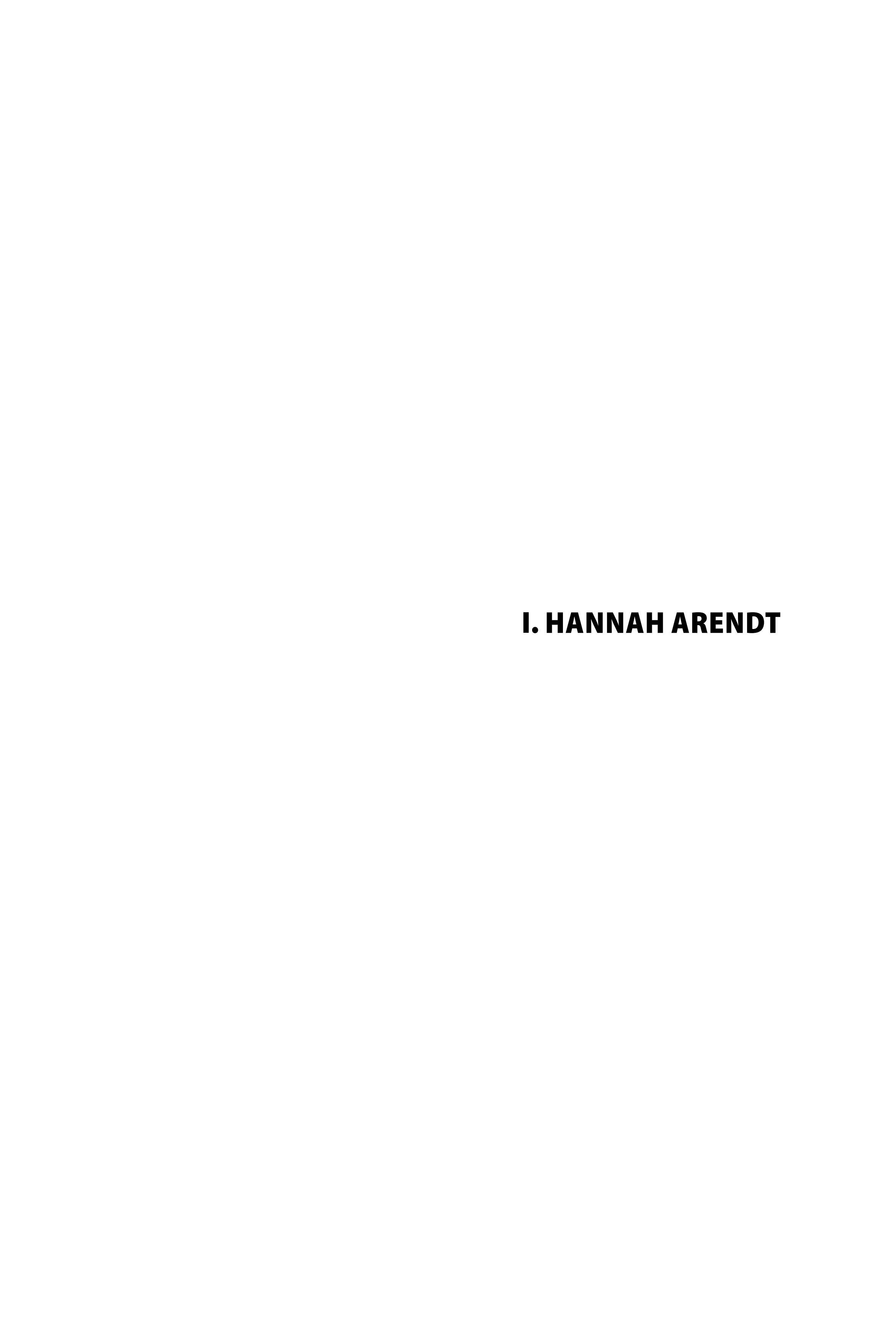
En la sección "Arte y religión", encontramos el trabajo "Experiencia consciente, dualismo y la idea de alma", de Tomás Enrique Almorín Oropa. Además de poner de manifiesto los supuestos dualistas subyacentes incluso a las posiciones pretendidamente monistas y su extendido arraigo en la tradición, el autor procura dilucidar las perspectivas actuales del dualismo en relación con la problemática del alma. Para ello, distingue tres tipos de dualismo: el ontológico, el semántico y el naturalista, observando que mientras que el primero no resulta sustentable, los últimos dos tienen exponentes contemporáneos, como son Ricoeur y Chalmers respectivamente. A partir del análisis de los alcances y las limitaciones del dualismo semántico de Ricoeur y del naturalista de Chalmers, el artículo concluye señalando las razones de la inviabilidad del monismo, que a la vez muestran la inevitabilidad del dualismo.

Por último, encontramos la reseña que Alicia María Juárez Becerril realiza del libro *Los santos: mudos predicadores de otra historia* de Ramiro A. Gómez Arzapalo Dorantes, la cual nos permite recorrer las cuestiones nodales que atraviesan los seis capítulos del libro, partiendo de las reflexiones teóricas en torno del concepto de religiosidad popular, para dar cuenta de la observación etnográfica y describir las transformaciones de las prácticas religiosas en los poblados y las comunidades campesinas de la región de Chalma. Particularmente interesante resulta el análisis de la especificidad que adquieren los santos en las festividades religiosas de la región.

Ahora sí, no detenemos más al lector con esta presentación y lo invitamos a recorrer las páginas de este número de *Intersticios,* que constituyen

no sólo un estímulo para la reflexión, sino que también nos aportan elementos para reconsiderar la vigencia del pensamiento de Hannah Arendt desde una perspectiva histórica, pero fundamentalmente de cara a las problemáticas que nos desafían en estos tiempos.

Anabella Di Pego



I. HANNAH ARENDT

EN TORNO AL CONCEPTO ARENDTIANO DE VIDA

Rita Guidarelli Mattioli Gutiérrez*

Resumen A lo largo de su obra *La condición humana*, Hannah Arendt aborda el concepto de vida desde dos posiciones diversas: la vida como ciclo natural incesante vinculado con la labor, y la vida como devenir humano enmarcado en la historia de un quién a través de la acción. Con el afán de prevenir la reducción de las mujeres y los hombres a puros seres vivientes o nuda vida, Arendt insiste en el carácter singular de cada vida humana y en la necesidad de aparecer ante los otros mediante el acto y la palabra.

Abstract Throughout her work The Human Condition, Hannah Arendt approaches the concept of life from two different perspectives: life as a natural and unending cycle linked to labor, and life as human endeavor framed by the story of a singular who through collective action. Looking for a way to prevent the reduction of women and men into mere living beings or bare life, Arendt insists on the singular character of every human life and in the necessity of facing others by means of act and word.

* Facultad de Filosofía, Universidad Nacional Autónoma de México, México.

PALABRAS CLAVE
Labor, acción, biopolítica, campo, nuda vida.

KEYWORDS
Labor, action, biopolitics, camp, bare life.

Comienzo este artículo con un poema de Primo Levi que forma parte de su libro *Si esto es un hombre*, testimonio que, en palabras de Reyes Mate, se refiere al mismo Levi "y a gente, como él, supervivientes del campo reducidos a piltrafas humanas".[1]

Voi che vivete sicuri
Nelle vostre tiepide case,
Voi che trovate tornando a sera
Il cibo caldo e visi amici:
    Considerate se questo è un uomo
    Che lavora nel fango
    Che non conosce pace
    Che lotta per mezzo pane
    Che muore per un sì o per un no.
    Considerate se questa è una donna,
    Senza capelli e senza nome
    Senza più forza di ricordare
    Vuoti gli occhi e freddo il grembo
    Come una rana d'inverno.
Meditate che questo è stato:
Vi comando queste parole.
Scolpitele nel vostro cuore
Stando in casa andando per via,
Coricandovi alzandovi;
Ripetetele ai vostri figli.
    O vi si sfaccia la casa,
    La malattia vi impedisca,
    I vostri nati torcano il viso da voi.[2]

---

[1] Reyes Mate, *Memoria de Auschwitz*, Trotta, Madrid, 2003, p. 195.

[2] "Ustedes que viven seguros / En sus casas cálidas, / Ustedes que encuentran al / volver por la tarde / La comida caliente y rostros amigos: / Consideren si este es un hombre / Que trabaja en el fango / Que no conoce la paz / Que lucha por medio pan / Que muere por un sí o por un no. / Consideren si esta es una mujer, / Sin cabello y sin nombre /

¿Por qué comenzar una ponencia sobre Hannah Arendt con un poema escrito por uno de los sobrevivientes de Auschwitz? Precisamente porque en Auschwitz y, en general, en los campos de concentración y exterminio nazis, se pretendió reducir lo humano a lo biológico, disminuir a las mujeres y los hombres a simples seres vivientes que, aun respirando, hubieran perdido cualquier signo de lo que comúnmente percibimos como humanidad. Y como el tema de este texto es justamente el concepto arendtiano de vida, nos parece adecuado enmarcar nuestra reflexión en aquel acontecimiento, siguiendo con ello la lectura que de Arendt hacen Giorgio Agamben y Reyes Mate.

Podemos rastrear la noción de lo vital de Hannah Arendt en la que es considerada su obra cumbre, *La condición humana*, publicada en 1958, donde la filósofa de origen judeoalemán se dio a la tarea de explorar a fondo las actividades que, en su opinión, realizamos cuando estamos activos: labor, trabajo y acción. De acuerdo con la clasificación que ahí desarrolla, la acción es la actividad más propia del hombre. En contraste, la labor aparece como sujeción permanente respecto a la necesidad, al incesante ciclo de la vida. En ese contexto, el trabajo pareciera ocupar un lugar intermedio entre lo biológico y lo propiamente humano, entre la absoluta dependencia y la libertad, siendo quizá la actividad de transición entre las otras dos.

Siguiendo este análisis, es posible percibir en Arendt una mirada poco favorable o incluso devaluatoria de la vida y el cuerpo, algo así como una *somatofobia*[3] que le valió serias críticas por parte de algunas feministas, quienes la acusaron de menospreciar todo lo relacionado con la reproducción y la fertilidad. Sin embargo, es importante tomar en cuenta que los argumentos en los que se basa la filósofa germana parten de una realidad vivida que, como se ha dicho, logró reducir a los seres humanos a lo que Agamben llama *nuda vida* (vida desnuda);[4] esto es, al hecho bruto de estar vivo, eliminando todo elemento de cultura que, en opinión del régimen nazi, impedía el desarrollo de un nuevo tipo de hombre. Para oponerse a

Sin más fuerza para recordar / Vacíos los ojos y frío el regazo / Como una rana invernal. / Mediten que esto ha ocurrido: / Les encomiendo estas palabras. / Grábenlas en su corazón / Estando en casa, al ir por la calle. / Acostándose, levantándose: / Repítanlas a sus hijos. / O que se les derrumbe la casa, / Que la enfermedad los impida, / Que sus hijos les volteen el rostro." Primo Levi, *Se questo è un uomo*, Einaudi, Turín, 1989, p. 2. La traducción es mía, como en el resto de los casos.

[3] Cristina Sánchez hace notar que "somatofobia" es un término acuñado por Elisabeth V. Spelman y desarrollado por Alison Jaggar. *Cfr.* Cristina Sánchez, "Hannah Arendt", en Ana Hardisson y María José Guerra [coords.], *20 pensadoras del siglo XX*, Nobel, Oviedo, 2006, p. 131, nota 171.

[4] *Cfr.* Giorgio Agamben, *Homo sacer. Il potere sovrano e la nuda vita,* Einaudi, Turín, 2005.

esto y, al mismo tiempo, como bien percibe Cristina Sánchez, para "advertir acerca de los derroteros que ha tomado en las sociedades modernas la sustitución de la acción por la labor, y la consiguiente victoria del *homo laborans* como figura triunfante en las sociedades de masa",[5] Arendt considera imprescindible localizar lo humano en otro lugar. Así pues, enfatiza la acción por darse en el ámbito de la pluralidad y la discusión colectiva, frente a lo identitario de la necesidad biológica.

A la capacidad de actuar, nuestra pensadora vincula las nociones de nacimiento y muerte, la posibilidad de iniciar algo nuevo y, por ende, la idea de libertad. Con ello, la concepción arendtiana de vida toma dos rutas vinculadas, respectivamente, con los ámbitos de la labor y la acción: por un lado, la de la circularidad orgánica y, por otro, la de la linealidad de una vida limitada por dos extremos. Con el fin de adentrarnos en esta comprensión, en lo que sigue examinaremos brevemente lo que Arendt entiende por labor, trabajo y acción, poniendo énfasis en la primera actividad y en la última. Una vez hecho esto, buscaremos desentrañar la noción arendtiana de lo vital y dilucidar el lazo entre su perspectiva y lo que Michel Foucault llamó biopolítica, siguiendo las reflexiones que tanto Agamben como Mate han hecho al respecto y tomando, como ellos, la figura del campo, en particular la del campo de concentración, como ejemplo emblemático.

Empecemos, entonces, por clarificar las nociones de labor, trabajo y acción, lo cual nos servirá para rastrear los dos sentidos que el término vida adopta en el pensamiento de Arendt. Y es que, de acuerdo con nuestra autora, la labor se relaciona con la satisfacción de las necesidades orgánicas, particularmente el hambre y la sed. De ese modo, los resultados de la labor, lejos de ser productos acabados, son bienes de consumo cuya principal característica es que, apenas obtenidos del esfuerzo que aquella actividad representa, se ingieren de manera casi inmediata. Y, en cualquier caso, de no ser consumidos, su duración es notablemente corta, porque son siempre perecederos, de manera que el entorno natural del que provienen los reabsorbe con facilidad.

Así pues, en opinión de Arendt, la labor "es una actividad que corresponde a los procesos biológicos del cuerpo".[6] Por ello, está marcada por una circularidad incesante y, en consecuencia, por la repetición; la labor no puede terminar en tanto el organismo siga vivo. Es esta circularidad, este paso inmediato de la producción al consumo, del esfuerzo a la gratificación lo que, de acuerdo con la filósofa alemana, marca la naturaleza de la

[5] C. Sánchez, *op. cit.*, p. 131.

[6] H. Arendt, "Labor, Work, Action", en Peter Baehr [ed.], *The Portable Hannah Arendt*, Penguin, Nueva York, 2000, p. 170.

labor como una actividad subordinada por completo a la necesidad. Quien permanece en el ámbito de la labor es, así, su esclavo. Su única dicha es el goce, la alegría de estar vivo. Alegría que reside, en palabras de Arendt, "en la fertilidad de la naturaleza, en la serena confianza de que aquel que 'en el esfuerzo y la dificultad' ha hecho su parte, permanece como una porción de la naturaleza en el futuro de sus hijos y de los hijos de éstos".[7]

A pesar de su distancia con el trabajo y la acción, la labor aporta a todas las actividades uno de sus elementos más característicos: la repetición. Mas lo hace en la forma de la rutina y el ritmo. Quizá por ello, tal como advierte nuestra autora, labor y trabajo suelen confundirse. No obstante, a ella le basta una frase de Locke que alude a "la labor de nuestro cuerpo y el trabajo de nuestras manos"[8] para profundizar en la búsqueda de la diferencia entre ambos fenómenos de la vida activa.

Si la labor no deja tras de sí nada duradero, sino sólo bienes de consumo que desaparecen en un brevísimo espacio temporal, el trabajo produce objetos que, por estar destinados al uso en lugar del consumo, aportan durabilidad y permanencia al orbe. Es justamente la durabilidad de las cosas lo que les da cierta independencia respecto a los seres humanos, esto es, su "objetividad", la cual tiene que ver con el hecho de que los hombres, a pesar de su siempre cambiante naturaleza, pueden recuperar su identidad al relacionarse con la "persistente mismidad" de las cosas, tal como apunta Arendt, aportando estabilidad a la vida humana. Así lo sintetiza: "Frente a la subjetividad de los hombres se encuentra la objetividad del artificio hecho por el hombre, no la indiferencia de la naturaleza".[9] Este mundo intermedio es, pues, lo que brinda objetividad y detiene de algún modo el incesante movimiento de lo puramente orgánico.

Desde la perspectiva arendtiana, el trabajo implica la transformación de la materia bruta en material y, luego, de éste en un producto acabado. Uno de los elementos clave de este proceso es la violencia, en contraposición con la fuerza requerida en la labor. Por medio de la violencia, el ser humano, en su faceta de *homo faber*, de productor, se convierte en "amo y señor de la naturaleza"[10] y, al mismo tiempo, amo y señor de sí mismo, ya que posee la libertad tanto de producir como de destruir, en la medida en que el proceso de fabricación es siempre reversible. Aunado a su reversibilidad, lo que caracteriza a este proceso es que está completamente inmerso en la relación medios-fines. Las cosas hechas por el hombre son, en cierto sentido, fines en sí mismos. El proceso de producción tiene, por

[7] *Ibidem*, p. 172.
[8] John Locke, *apud* H. Arendt, *op. cit.*, p. 170.
[9] *Ibidem*, p. 174.
[10] *Idem*.

ese motivo, un principio y un final; una vez obtenido el objeto, el proceso, es decir, el medio, alcanza su meta, esto es, su fin. Mas los objetos de uso —los útiles— son asimismo medios para alcanzar otros fines. Y es por esta utilidad que la fabricación se multiplica, que una vez terminada puede volver a comenzar, aunque no en forma incesantemente repetitiva como ocurre en la esfera de la labor.

Hemos hablado ya de la labor y el trabajo, pero ¿qué ocurre con la acción? ¿Qué es lo que la distingue del otro par de actividades? En primera instancia, podríamos decir que su especificidad radica en el estrecho vínculo que entabla con el lenguaje. Y es que, para Arendt, acción y palabra van de la mano debido a que es por medio de ellas como nos insertamos en el mundo humanamente construido; mundo conformado no por un solo hombre, sino por muchas personas diversas. Y es justo con discurso y acto que ahí, en ese universo plural, podemos manifestar lo que nos hace singulares, nuestro quién, en lugar de un qué capaz de describirnos. "Sólo la acción y la palabra —escribe Arendt— corresponden específicamente al hecho de que vivir significa siempre vivir entre hombres, entre aquellos que son mis pares".[11]

Pero la acción y el discurso se dan en todo momento dentro de una red tejida por los actos y las palabras de innumerables otros. Por ello, observa nuestra filósofa, la acción es impredecible y difícilmente logra sus propósitos. Y es también por esta razón que la acción siempre genera relatos, los cuales nos dicen más del sujeto de quien se narra la historia personal, del héroe, que cualquier representación objetiva o reificación. Asimismo, la acción es generadora de la historia, concebida como el compendio de los hechos del mundo, de modo que cualquier acto, por pequeño que sea, produce nuevos e imprevisibles procesos. "Un acto, un gesto, una palabra —menciona la autora— basta para cambiar una constelación entera."[12] Y así como por su impredecibilidad, la acción se caracteriza también porque una vez llevada a cabo no hay retorno posible. La acción es, así, no sólo impredecible sino irreversible. Sólo el perdón y la promesa ofrecen algún remedio o redención frente a ella.

Ahora bien, la relevancia de la acción proviene de igual manera de su carácter de nuevo comienzo, de la capacidad de iniciar algo nuevo que llega al mundo con el nacimiento de cada ser humano, con la vida entendida fuera del ámbito biológico que, por no corresponderse con el incesante ciclo vital, tiene un claro inicio y un final definido. Esta vida, con una duración fija y un trayecto lineal, está en clara oposición a la imparable circularidad que Arendt asocia con la vida comprendida en términos orgánicos.

[11] *Ibidem*, p. 179.
[12] *Ibidem*, p. 180.

Si aquella implica "el principio del comienzo" y, con ello, "el principio de la libertad" que entra al mundo con la creación del ser humano,[13] ésta es, en cambio, sólo manifestación de necesidad y dependencia. Frente a la acción, vista como capacidad de poner en marcha procesos hasta entonces inéditos, la labor aparece como repetición insalvable y simple reproducción de la fuerza vital.

Por lo anterior, podemos decir que existen dos significados distintos para el término vida en el pensamiento arendtiano: uno, supeditado a la necesidad, al incesante flujo de lo orgánico, sin principio ni fin, concentrado en las funciones corporales y en la carencia y la gratificación instintivas, en la pura supervivencia; el otro, liberado de la necesidad, bordeado por dos claros límites: nacimiento y muerte, tinto de los procesos de crecimiento y decadencia, pleno de eventos que pueden ser narrados como un relato.[14]

Esta distinción recuerda la diferencia que los griegos de la antigüedad percibían entre *zoé*, el hecho bruto de estar vivo, y *bíos*, el modo de vida de un individuo o grupo.[15] Así lo explica Werner Jaeger en *Paideia: los ideales de la cultura griega*:

> En griego existen varias palabras para expresar lo que nosotros llamamos "vida": *aion* designa la vida como duración y tiempo de vida delimitado; *zoé* significa más bien el fenómeno natural de la vida, el hecho de estar vivo; *bíos* es la vida considerada como unidad de vida individual, a la que pone fin la muerte, y es también el sustento de vida; es, por tanto, la vida en cuanto se distingue cualitativamente de la de otros seres humanos.[16]

En opinión de Arendt, heredera de esta tradición, la única forma de liberarse de la necesidad es sustituyendo la vida natural, *zoé*, por una vida verdadera, esto es, una vida humana, *bíos*. La libertad, señala, empieza cuando termina la necesidad. A pesar de ello, según observa nuestra filósofa, las sociedades modernas parecen haber dejado paso libre a la vida natural y a su actividad más manifiesta, la labor, generando consecuencias desastrosas.

Una de las expresiones de este predominio de la labor es la sociedad de masas, la sociedad de consumo, concebida por Arendt como sociedad de laborantes en la que el único trabajador aún existente es el artista. En una

[13] *Ibidem*, p. 181.
[14] H. Arendt, *The Human Condition*, p. 97.
[15] *Cfr.* G. Agamben, *op. cit.*, p. 3.
[16] Werner Jaeger, *Paideia: los ideales de la cultura griega*, Fondo de Cultura Económica, México, 2011, p. 755.

sociedad tal, apunta, "los ideales del *homo faber*, el fabricante del mundo, que son la permanencia, la estabilidad y la duración, han sido sacrificados por la abundancia, el ideal del *animal laborans*. Vivimos en una sociedad de laborantes porque sólo la labor, con su inherente fertilidad, puede producir abundancia".[17]

Desde la mirada de Arendt, la producción en serie ya no es trabajo, sino labor; sus productos no son objetos de uso, sino bienes de consumo. Ya no se busca la durabilidad, sino la dilapidación que permita la incesante repetición del ciclo. Y, aunque el tiempo de ocio pudiera haberse incrementado, se usa sólo para el consumo de productos masivos que aumentan la intensidad del hambre y la necesidad, de la avaricia, del apetito insaciable que Arendt describe con la palabra inglesa *greed*. La preeminencia de la labor implica, así, la carencia de mundo, pues en ella, plantea la autora, "el cuerpo humano se repliega sobre sí mismo, se concentra solamente en su estar vivo, y permanece aprisionado en su metabolismo con la naturaleza sin trascender o liberarse del recurrente ciclo de su propio funcionamiento".[18] Lejos de huir del mundo, piensa la filósofa germana, el *animal laborans* es expulsado al dominio de su propio cuerpo.

No obstante, aunque nos es el más familiar, éste no es el único escenario para la incursión de la corporalidad en el ámbito de lo público, para la sobreposición de lo vital en los espacios del poder, de aquello que Michel Foucault nombró biopolítica o biopoder. El ejemplo más dramático de todo esto es, en opinión de Giorgio Agamben y también de Reyes Mate, el campo, ese espacio de indistinción que se encuentra, en palabras del pensador italiano, en el umbral de "exterior e interior, excepción y regla, lícito e ilícito";[19] en particular, el campo de concentración y de exterminio, que la misma Arendt describió en *Los orígenes del totalitarismo* como laboratorio donde se experimentó con la posibilidad del dominio total y donde, en su opinión, se verificó la creencia fundamental del totalitarismo de que "todo es posible".[20] Aunque, antes de internarnos en ese oscuro horizonte, resulta indispensable clarificar a qué nos referimos cuando hacemos mención de la palabra "biopolítica" y cuál es su pertinencia en una reflexión ubicada en el marco de las concepciones arendtianas.

De acuerdo con Agamben, el término biopolítica acuñado por Foucault se refiere a "la creciente inclusión de la vida natural del hombre en los mecanismos y cálculos del poder".[21] Desarrollada a fondo por el filósofo

[17] H. Arendt*, op. cit.*, p. 126.
[18] *Ibidem*, p. 115.
[19] G. Agamben, *op. cit.*, p. 191.
[20] H. Arendt, "Total domination", en P. Baehr [ed.], *op. cit.*, p. 119.
[21] *Ibidem*, p. 71.

francés en la última parte del primer tomo de su *Historia de la sexualidad*, así como en una clase dictada el 17 de marzo de 1976, dicha noción refiere al radical movimiento del principio de la soberanía, o el poder de hacer morir y dejar vivir, a uno enteramente contrario: el de hacer vivir y dejar morir. Esto significa que, si antes el soberano podía decidir sobre la vida y la muerte de sus súbditos, ahora el Estado está en la posibilidad de administrar la vida, sometiéndola a precisos mecanismos de control y regulación. Esta nueva estructura toma como su objeto al ser humano como especie, esto es, a decir de Foucault, a los hombres como "una masa global, afectada por procesos de conjunto que son propios de la vida, como el nacimiento, la muerte, la producción, la enfermedad".[22]

En ese contexto, es decir, en un Estado que toma la vida —en el sentido de *zoé*— como su núcleo para justificar la muerte a manos del poder, aparece la necesidad de una construcción como el racismo. En consecuencia, los lazos consanguíneos se convierten en la justificación del enfrentamiento, la exclusión y, en casos extremos, el exterminio. El racismo, consolidado como mecanismo fundamental del biopoder, permite hacer la división entre quienes deben vivir y quienes deben morir. La muerte del otro, del ajeno, se transforma en condición para el mantenimiento de la propia vida, siendo, además, una forma de contribuir a la purificación de la especie.

De nuevo los campos de concentración y de exterminio nazis se muestran como uno de los ejemplos donde el biopoder se manifestó de manera abrumadora. Y esto nos permite responder a la cuestión en torno a la pertinencia de poner sobre la mesa un concepto como aquél en un texto referente a Hannah Arendt, para quien lo político no tiene que ver con lo estatal o lo administrativo, sino con la capacidad de aparecer frente a otros, mediante la acción y la palabra, para discutir nuestros fines. Pero es importante dejar claro que esto no responde a una iniciativa propia, sino a nuestra lectura del análisis que, varias décadas después, Agamben hizo del campo y de la *nuda vida* a la que ahí fueron reducidos los seres humanos. Si lo retomamos es porque, en nuestra opinión, resulta profundamente clarificador, pues como dice Cristina Sánchez, en *La condición humana* "Arendt no hace sino continuar sus análisis de *Los orígenes del totalitarismo* y subrayar los peligros de una política centrada en la administración, satisfacción y resolución de las necesidades vitales, enredada en un proceso incesante de consumo de la vida misma".[23]

[22] Michel Foucault, *Defender la sociedad*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2001, p. 220.

[23] C. Sánchez, *loc. cit.*

Así pues, arrebatadas de todo rasgo de cultura, las víctimas del campo, en su mayoría judíos, para entonces convertidas en apátridas y desprovistas de cualquier derecho, fueron reducidas a mero cuerpo, a mera función biológica indiferente a toda realidad externa. Al respecto, ya Arendt había advertido que:

> Nada, de hecho, es menos común y menos comunicable, y en consecuencia mejor resguardado contra la visibilidad y la audibilidad del reino público, que lo que ocurre dentro de los confines del cuerpo, sus placeres y sus sufrimientos, su labor y su consumo. Nada, igualmente, nos expulsa más radicalmente del mundo que la concentración exclusiva en la vida corporal, una fijación impuesta al hombre en la esclavitud o en el extremo del dolor más insoportable.[24]

Y así, los judíos, pero también los gitanos, los comunistas, los homosexuales y tantos otros fueron reducidos al hecho bruto de estar vivos, sin residuo alguno de cultura o humanidad que les permitiera reconocerse todavía hombres.

Mas ¿qué significa realmente ser reducido a *nuda vida*? Sin duda, ser disminuido a la vida biológica que hay en todo ser humano, pero también, según advierte Agamben, poder ser eliminado, muerto, extinto sin consecuencia alguna para el perpetrador. Para el filósofo italiano, las víctimas del campo son, como los condenados a muerte, simplemente "una vida que puede ser asesinada sin cometer homicidio".[25] Al haber perdido, a manos de los nazis, su estatus político, los judíos fueron rebajados a *nuda vida*. Y en el campo, espacio donde todo es posible, como bien observó la misma Arendt, donde "el hecho se confunde con el derecho [y] el deber es sencillamente lo que se impone por la fuerza",[26] como apunta Mate, pudieron ser transformados sin ningún impedimento en cuerpos sin vida, *Figuren*, palabra con la que los llamaban los nacionalsocialistas; es decir, muñecos o maniquíes. Pues, tal como dice el teólogo y filósofo español "lo que interesa en el campo del prisionero no es su mundo interior —sus creencias, ideas o cultura—, sino su cuerpo. Lo público o político del campo es lo más privado".[27]

A esto es a lo que se opone Arendt; esto es lo que quiere prevenir. Y a esto mismo se debe su énfasis en la vida humana como distinta de la vida natural. A esto se debe su negativa a ubicar lo humano en el cuerpo, a re-

[24] H. Arendt, *The Human Condition*, p. 112.
[25] G. Agamben, *op. cit.*, p. 177.
[26] R. Mate, *op. cit.*, p. 92.
[27] *Ibidem*, p. 94.

ducirlo a las funciones y ciclos orgánicos, vitales. Y también se debe a esto su insistencia en hallar la más alta posibilidad de los hombres en la acción, en la palabra, en el aparecer frente a los otros y en la narración de historias, a través de lo cual constituimos nuestra verdadera identidad, aquella que es evidente para todos los que nos miran y escuchan, para quienes nos recuerdan, pero nunca para nosotros mismos.

Para concluir, me gustaría traer de nuevo las palabras de Primo Levi, quien al narrar su reticencia a lavarse tras una semana de confinamiento en Monowitz-Buna, campo de concentración que formaba parte del complejo de Auschwitz,[28] hace alusión a lo que uno de sus compañeros y amigos, un sargento del ejército austrohúngaro de nombre Steinlauf, cruz de hierro de la Primera Guerra Mundial, le dijo entonces:

> Que justo porque el campo (*Lager*) es una máquina para reducirnos a bestias, nosotros en bestias no debemos convertirnos; que incluso en este lugar se puede sobrevivir, y por ello se debe querer sobrevivir, para contarlo, para brindar testimonio; y que para vivir es importante esforzarnos en salvar al menos el esqueleto, el andamiaje, la forma de la civilización. Que somos esclavos, privados de todo derecho, expuestos a cualquier ofensa, abocados a una muerte casi segura, pero que nos queda una facultad, y debemos defenderla con todo nuestro vigor porque es la última: la facultad de negar nuestro consentimiento. Debemos entonces, ciertamente, lavarnos la cara sin jabón, con agua sucia, y secarnos con la chaqueta. Debemos bolear los zapatos, no porque así lo prescriba el reglamento, sino por dignidad y por propiedad. Debemos caminar erguidos, sin arrastrar los zuecos, ya no en homenaje a la disciplina prusiana, sino para seguir vivos, para no comenzar a morir.[29]

[28] De hecho, Monowitz-Buna era también conocido como Auschwitz III.

[29] P. Levi, *op. cit.*, pp. 66-68.

IDENTIDAD EN TIEMPOS DE LA MODERNIDAD LÍQUIDA

ACTUALIDAD DE LA PROPUESTA DE HANNAH ARENDT

Agata Pawlowska*

Resumen El objetivo de este ensayo consiste en analizar el problema de la identidad de las personas que habitan en las áreas urbanas del mundo occidental. Se cuestionan los supuestos tradicionales acerca de la identidad y se muestra como la liberación de los lazos comunitarios y la transición a la fase "líquida" del capitalismo, marcan dos momentos relevantes en el proceso de comprensión de la identidad como un artificio. Por último, se exploran algunas reflexiones de Hannah Arendt, quien propone la creación autónoma de la identidad por medios políticos.

Abstract This essay analyzes the problem of identity of the persons who live in the urban areas of the modern word. The traditional assumptions about identity are put into question, while the liberation from the communitarian bonds and the transition to the "liquid" phase of capitalism are explored as relevant moments for the understanding of identity as an artifact. Finally, some ideas of Hannah Arendt are investigated in order to show the outline for the possibility of creating the identity by political means.

* Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional Autónoma de México, México.

Palabras clave
Capitalismo, consumo, trabajo, esfera pública

Keywords
Capitalism, mass consumption, work, public sphere

En el transcurso de este trabajo se analizan algunos rasgos propios del mundo moderno. Entre ellos destacan la inseguridad, la fluidez de los asuntos humanos y la fugacidad de las cosas consideradas desde la perspectiva del consumo. Esta imagen de la realidad actual se complementa por las dificultades de *habitar* el mundo en común, las estrategias del capitalismo flexible y la urbanización de la vida moderna. Asimismo, se muestra cómo esas características se relacionan con el problema de la identidad personal. Por otro lado, se advierte la disolución de las comunidades tradicionales y, posteriormente, de los grandes metarrelatos, que proporcionaban a los hombres de los tiempos pasados un lugar estable y definido en las estructuras sociales.

Con los conceptos de *modernidad líquida,* acuñado por Zygmunt Bauman, y *segunda modernidad,* de Ulrich Beck, se hace referencia a la época contemporánea, cuya característica principal consiste en la incertidumbre en varios ámbitos de la vida: desde la identidad individual, pasando por lo familiar y lo laboral, hasta lo social y lo global. Además, en las palabras de Bauman, los tiempos que vivimos se distinguen de las épocas pasadas por una nueva técnica de poder que cada vez es más móvil, escurridiza, cambiante, evasiva y fugitiva, y por la desintegración de la trama social y el desmoronamiento de las agencias de acción colectiva.[1]

El término “identidad” se emplea en tres acepciones. Primero, como la conciencia que una persona tiene de ser ella misma y diferente de las demás, en cuanto es el miembro de un grupo al cual entra por el hecho de haber nacido en ciertas circunstancias espaciotemporales. Se trata de una identidad considerada *natural,* definida en respuesta a las tradiciones y metarrelatos. El segundo significado se refiere a la identidad construida en la sociedad de consumo, por medio de la adquisición en el mercado de bienes y estilos de vida. En este caso, los medios masivos de comunicación, la publicidad y las estrategias mercadotécnicas desarrollan el papel fundamental para sugestionar las identidades a los consumidores. La ter-

[1] Zygmunt Bauman, *La modernidad líquida,* Fondo de Cultura Económica*,* Buenos Aires, 2009, p. 19.

cera acepción alude a la relación que las personas, iguales entre sí dentro del marco de derecho, desarrollan con ellas mismas y con los demás, por medio de la palabra y la acción, en la esfera pública.

Por último, se advierten las dificultades de plantear un proyecto de vida en las condiciones del capitalismo flexible y de vincular la identidad con este proyecto. Asimismo, se muestra la actualidad del acercamiento de Arendt al problema de la identidad como un constructo político. En el sentido político, la identidad se crea desde la perspectiva fenoménica, en la cual está en juego la pluralidad del mundo humano y la inmortalidad del individuo en la memoria colectiva.

Identidad naturalizada

Todavía hace un siglo, la pregunta por la identidad personal no resultaba problemática para la mayoría de las personas, nacidas dentro de las estructuras sociales demarcadas y duraderas. Los vínculos, las tradiciones, la nacionalidad y el lugar en que nacieron nuestros antepasados, consolidaban su *yo* como un ente definido y estable. La movilidad social fue, en general, baja y los hombres solían relacionarse con los mismos paisajes, artefactos y personas a lo largo de toda su vida. Esta durabilidad de los vínculos permitía desarrollar los lazos profundos con el mundo común y atribuir a sus elementos significados perdurables.

La identidad personal premoderna fue proporcionada por las convicciones y las creencias cultivadas en las comunidades tradicionales. La totalidad de estas creencias fue en su momento incuestionable y protegida por los tabúes. La autoridad de la tradición y el manto de lo sagrado resguardaban a una cosmovisión que excluía la posibilidad de la diversidad de opiniones. Además de una aparente seguridad en cuanto a la visión del mundo, las redes de parentesco y dependencia personal otorgaban a los individuos la certeza acerca de su identidad.

Empero, la emancipación del individuo de la identidad personal prefabricada e impuesta por la configuración de relaciones rígidas de poder, a cuya red entraba al nacer, era poco probable. La relativa seguridad de los lazos de dependencia personal y certeza de la identidad, se establecieron a precio de la libertad y la autonomía. La identidad personal se percibía no sólo como una condición natural e innata, sino también como un destino que regiría toda la vida del individuo.

Cuando el modo tradicional de producción, orientado hacia el autoconsumo, empezó a cambiar en la dirección del libre mercado, se abrió para los individuos la posibilidad de liberarse de las estructuras tradicionales.[2] La

[2] Más sobre este tema, en Adam Smith, *La riqueza de las naciones*, Alianza, Barcelona, 2001.

dinámica del mercado disolvió las redes de dependencia personal, esenciales en las comunidades tradicionales, para crear un sistema de integración social basado en los intereses particulares y la racionalidad instrumental, fundada en el cálculo de los medios más adecuados para conseguir los fines.

Pronto, la necesidad de un Estado fuerte, capaz de regular el mercado, se volvió aparente; el mercado desregulado no sólo es extremadamente violento, sino también suicida, pues tiende hacia los monopolios, los cuales, a su vez, terminan con el libre mercado. Así, el Estado nación surgió como una construcción política en servicio de la economía: se dedicó a desempeñar el papel de garante de los contratos y de regular el mercado.[3]

Los Estados naciones modernos, en el proceso de homogeneización y centralización del poder, inventaron el gran mito del nacionalismo, que ha proporcionado una identidad considerada como *natural* para muchas personas. Eric Hobsbawm, en *Naciones y nacionalismos desde 1780*, apunta que la nación constituye una invención humana reciente, surgida a partir de las coyunturas históricas concretas a finales del siglo XVIII.[4] Sus análisis históricos prueban que la realización de la idea de la nación en el mundo moderno no es de ninguna manera un fenómeno originario ni auténtico sobre el cual sería legítimo fundar la identidad de los individuos. Los relatos nacionalistas, clasistas o racistas pretendían convertir el artificio de la identidad en el destino y buscaban imponer la identidad como un dato duro e inalterable que no se ponía en tela de juicio. Así, los hombres fueron desarraigados de las estructuras precapitalistas y premodernas basadas sobre el parentesco y las redes de dependencias personales, para ser rearraigados en las categorías modernas.

Habitar el mundo

En cuanto al vínculo subjetivo con el mundo de las cosas, los hombres del pasado, a pesar del constante fluir de sus sensaciones, estados emocionales y perceptivos, lograban recuperar la unicidad y la identidad, al relacionarse con los mismos objetos, es decir, con la objetividad del mundo construido por el hombre. Arendt escribe que "la realidad y confiabilidad del mundo humano descansa principalmente en el hecho de que estamos rodeados de cosas más permanentes que [...] las vidas de sus autores".[5]

[3] *Cfr.* Eric Hobsbawm, *Naciones y nacionalismos desde 1780*, Crítica, Barcelona, 1998, p. 37.

[4] *Idem*.

[5] Hannah Arendt, *La condición humana*, Paidós, Barcelona, 2011, p.118.

Antón Chéjov, en la comedia *El huerto de los cerezos*, pone de relieve la importancia de la presencia de los objetos duraderos en el proceso de la construcción de la identidad personal. Chéjov describe cómo Andreevna, la terrateniente rusa, regresa a su casa en la provincia después de una ausencia prolongada y, además de saludar a la familia, saluda con un beso afectuoso a su librero construido cien años atrás. Su hermano, Gaev, con cierta ironía, celebra el centenario del mueble:

> Un objeto, sí... (Palpando el armario) ¡Mi muy querido y estimado armario!... ¡Saludo tu existencia, dirigida —hace más de cien años— a los claros ideales del bien y la justicia!... ¡Tu silenciosa llamada a un trabajo fructuoso, lejos de perder fuerza en el transcurso de estos cien años (con lágrimas en los ojos), ha mantenido vivos, en las generaciones de nuestro nombre, la energía y la fe en un futuro mejor..., inculcando en nosotros los ideales del bien y de la conciencia común...[6]

Los objetos acompañaban a los hombres y resguardaban los significados que le atribuían sus dueños a través de las generaciones. Encarnaban los valores y los sentimientos, transmitían los recuerdos y no permitían olvidar los sucesos o las personas relacionadas con ellos.

También el mundo de la naturaleza, modificado y cuidado por las manos humanas, ofrecía un punto de referencia y de sentido permanente. El jardín de los cerezos de la comedia de Chejov tendrá que ser talado para evitar la bancarrota de la familia. Junto con su desaparición, se extinguirá una parte relevante de la memoria familiar, todo el mundo de significados, en el cual el jardín ocupaba un lugar destacado, será reconfigurado. Andreevna reconoce el valor que representa el jardín para su visión del mundo: "¡Oh, mi infancia!... Desde este cuarto de los niños, donde dormía, solía mirar el jardín!... ¡Cuando la dicha y yo nos despertábamos juntas cada mañana, estaba igual que ahora!... ¡No ha cambiado nada!... ¡Si pudiera olvidar mi pasado! ¡Mirad!... ¡Nuestra difunta mamá va por el jardín con su vestido blanco!... ¡Sin el jardín de los cerezos no comprendo la vida!"[7]

Este mundo, erigido con el objetivo de permanecer, creaba las condiciones en las cuales el hombre podía sentirse como en casa. Lograba familiarizarse con su entorno estable y no sentirse como un extraño. No obstante, el telón en la obra de Chéjov cae acompañado por el sonido del hacha golpeando los cerezos y así se anuncia la llegada de un nuevo mundo, en el cual lo que dura y permanece pasará al segundo plano.

[6] Antón Chéjov, *El huerto de los cerezos*, Alianza, Barcelona, 2001, p. 155.

[7] *Ibidem*, p. 160.

Según el análisis de Arendt formulado en *La condición humana*, los productos del trabajo humano ofrecen a los hombres una morada estable, cuya durabilidad les proporciona la seguridad e identidad. Empero, los objetos de consumo, elaborados en el proceso de la labor, son fútiles y abundantes, mientras que el *homo faber* elabora bienes de uso relativamente duraderos. El trabajo construye un mundo *artificial* de las cosas en el cual el hombre puede resguardarse, protegiendo su ser inestable y frágil. Las cosas del mundo estabilizan la vida humana y crean las condiciones para que las personas desarrollen su identidad al relacionarse con los objetos duraderos que las acompañan a lo largo de la vida. La firmeza del mundo común permite a los hombres entretejer su yo fluctuante en una red objetiva de las cosas para consolidar la identidad.

Habitar el mundo significa familiarizarse con su estructura sólida y responder a los puntos de referencia significativos. El término castellano "habitar" proviene del *habitare*[8] latino y significa "tener de manera reiterada". Los hombres, al tener de manera reiterada la relación con los artefactos perdurables, se familiarizan con este mundo y lo reconocen como suyo. Las reconfiguraciones del paisaje urbano, tan frecuentes en las metrópolis modernas, provocan que el habitante pierda o no consiga establecer la relación familiar con el entorno y se sienta como un extraño cuyo sentimiento de realidad se nubla. Este terreno movedizo sobre el cual los habitantes de las metrópolis se ven obligados a moverse causa un sentimiento de estar perdido e impotente, pues el individuo difícilmente puede influir sobre los cambios del paisaje urbano, a menos que se organice políticamente con los demás.

Por otro lado, la monotonía gris de los cinturones de pobreza de algunas metrópolis propicia el sentimiento de la irrealidad del mundo, debido a su tediosa homogeneidad arquitectónica. Así, únicamente el espacio muy limitado, cercano al hogar, logra ser familiar al habitante —una isla de realidad en un mar de uniformidad idénticamente desorganizado—. Además de la ausencia de puntos de referencia estables, gracias a los cuales el individuo podría ubicarse en la realidad, la metrópolis ofrece a sus habitantes contados lugares públicos que posibilitarían el ejercicio del juicio y la acción política. "La política del miedo cotidiano"[9] ha convencido a las personas sobre lo peligroso que es permanecer en los lugares públicos, por lo que ha impedido, junto con otros factores, el encuentro genuino. "En las ciudades de desencuentro, el encuentro entre los extraños es un acontecimiento sin pasado. Con frecuencia es también un acontecimiento sin futuro, una historia que no continuará [...] que debe ser consumada

[8] Frecuentativo del verbo *habere,* tener.

[9] Z. Bauman*, op.cit,* p. 120.

plenamente mientras dura y en el acto".[10] Lo que antes constituía la base del actuar humano y de la moral, a saber, la fuerte convicción de que *nos volveremos a encontrar mañana,* es cada vez más lejana a los habitantes de grandes urbes modernas.

Trabajo y proyecto de vida

En la primera mitad del siglo xx, las estrategias laborales en las ciudades del mundo occidental, cuyo reflejo icónico constituyen las prácticas realizadas en las fábricas fordistas, unían a los trabajadores por medio de una cadena invisible con el lugar de su trabajo, sus compañeros y el entorno, durante toda la vida. El trabajo, sin duda, era exhaustivo y rutinario, pero seguro y relativamente bien pagado. El trabajador tenía derecho al salario mensual, jubilación, servicios de educación, atención médica, etcétera, lo cual constituía la base de la dignidad y el autorespeto de él y su familia. En la actualidad, tal sistema se está desmantelando. Hoy, las empresas transnacionales construyen sus fábricas en los países del "Tercer Mundo" y ofrecen a la gente necesitada un trabajo igual de rutinario que en los comienzos del siglo xx, pero inseguro y mal pagado. Un trabajador de las fábricas de Ford pudo, con el dinero que ganaba, comprar un coche; mientras que una persona que hoy labora en las fábricas de Apple difícilmente puede adquirir un Iphone.

Para remediar los males del trabajo rutinario emergen las estructuras más flexibles, líquidas, que, empero, no logran liberar al hombre, sino que crean nuevas herramientas de control. La inestabilidad de la demanda causa la especialización flexible de las empresas, cuyos trabajadores se ven sujetos a las fluctuaciones impredecibles del mercado y a los despidos masivos. El trabajo que desempeñan depende de los factores que se escapan a su control, previsión y voluntad. Los flujos financieros que no conocen fronteras y las fluctuaciones de la oferta y demanda, ponen de relieve la vulnerabilidad del individuo y la dificultad de plantearse un proyecto de vida, en cuyo marco el individuo podría definir su identidad.

El sistema capitalista flexible, en contraparte al capitalismo "sólido" de las fábricas de Ford, exige de los trabajadores un comportamiento ágil, abierto al cambio y al riesgo. Esta flexibilidad opresiva genera altos niveles de ansiedad y angustia, pues la incertidumbre acerca de lo que suceda en el futuro es significativa. En estas condiciones, la idea del proyecto de vida es problemática, pues los planes a largo plazo no armonizan con una sociedad centrada en lo inmediato, ni con una economía entregada al corto plazo.

[10] *Ibidem*, p. 103.

En la actualidad, la dinámica del libre mercado funciona bajo el lema "nada a largo plazo"; ello provoca que los rasgos de carácter con connotaciones positivas como la lealtad, la confianza y el compromiso mutuo se encuentren corrompidas. La sociedad atomizada y el individuo enajenado, incapaz de juicio, constituyen al consumidor perfecto que anhelan las estrategias mercadotécnicas, pues "a diferencia de la producción, el consumo es una actividad irremediablemente solitaria, incluso en los momentos en los que se consume en compañía de otros".[11]

Hoy, el triunfo de la labor que fabrica fútiles objetos de consumo es innegable. Cuando lo compulsivamente deseado y gratificante es estar a la moda, que cambia con una velocidad vertiginosa, la durabilidad de un objeto es indeseable. Aunque logre durar por más que un instante, suele ser desechado conforme la moda cambia. Los efímeros objetos del deseo se elaboran para perecer lo más pronto posible y ser sustituidos por otros igualmente fugaces. "Las precarias condiciones sociales y económicas entrenan a hombres y mujeres para percibir el mundo como un recipiente lleno de objetos desechables, objetos para usar y tirar, el mundo en su conjunto, incluidos los seres humanos".[12]

La identidad personal construida en el mundo de las cosas deliberadamente inestables también resulta ser inestable. Así, las personas buscan adaptarse al mundo que cambia con una velocidad desconocida hasta la fecha. La incertidumbre causada por los problemas a escala global, como los caóticos flujos financieros y los fenómenos del cambio climáticos, producen el sentimiento de la insignificancia personal e imposibilitan, en muchos casos, el diseño de un proyecto de vida que brinde los puntos de referencia indispensables para la construcción de la identidad personal duradera.

Identidad en el mundo líquido

Hasta este momento, se han mencionado las circunstancias que dificultan a los hombres de la segunda modernidad la respuesta a la pregunta "¿quién soy?" El fenómeno de la individualización en el mundo globalizado ha impuesto una nueva tarea a los seres humanos: inventar su propia identidad o, mejor dicho, comprarla en el mercado. Es decir, crear una apariencia de quien soy por medio de lo que consumo. Los bienes y los estilos de vida que se venden mediante las campañas publicitarias consolidan las identidades fugaces de consumidores, agrupados en diferentes *targets*. De

[11] *Ibidem*, p. 175.
[12] *Ibidem*, p. 172.

esta manera, las identidades personales, aunque ya no respondan con tanta frecuencia a los grandes metarrelatos, contestan a las estrategias mercadotécnicas, cuyo único fin consiste en obtener las mayores ganancias posibles. Cuando los individuos configuran su identidad como una respuesta automatizada a las técnicas publicitarias, no actúan de manera autónoma, pues esta respuesta ya está, a menudo, prevista por los especialistas publicitarios. Así, los lazos comunitarios tradicionales, los metarrelatos y, ahora, la mercadología atentan contra la libertad humana para construir su identidad. Arendt expresa en su obra una alternativa a estas maneras de pensar la identidad. Al aceptar que no existe otra identidad que la inventada, propone crearla en la esfera pública, entendida como espacio de aparición de los individuos como libres e iguales entre sí. Para formar una identidad auténtica, necesitamos del pensamiento, juicio y espacio público. La facultad de pensamiento posibilita la emancipación de los prejuicios que no permiten ver que la identidad es un artificio, mientras que gracias al juicio podemos acercarnos a un problema sin las limitaciones que imponen las reglas universales y hábitos de pensamiento y conducta.

Desde la perspectiva del espacio público, podemos abordar el problema de identidad de una manera novedosa: la identidad fenoménica y discursiva se teje y revela a partir de las palabras y acciones en el espacio público, "mediante la acción y el discurso, los hombres muestran quiénes son, revelan activamente su única y personal identidad y hacen su aparición en el mundo humano".[13]

Recordemos brevemente las consideraciones arendtianas acerca del pensamiento y del juicio, en relación con el problema de la identidad. Después de la experiencia del Holocausto, vivimos en "el mundo sin dioses, sin certezas metafísicas ni valores últimos".[14] Los fenómenos totalitarios han mostrado con qué facilidad los hombres pueden sustituir un código moral consolidado en la cultura occidental por otro. Por ejemplo, la época del hitlerismo creó las circunstancias bajo las cuales la norma básica de la convivencia social que prohibía matar a los conciudadanos se invirtió: el matar se transformó en el deber por el "bien común". En la Rusia estalinista una de las bases de la confianza social que proscribía levantar falsos testimonios contra los demás[15] se convirtió en la herramienta política y en el medio para salvar la vida.

[13] H. Arendt, *La condición*..., p. 203

[14] Albrecht Wellmer, "Hannah Arendt sobre el juicio: la doctrina no escrita de la razón", en Fina Birulés [comp.], *El orgullo de pensar*, Gedisa, Barcelona, 2000, p. 261.

[15] H. Arendt, "El pensar y las reflexiones morales", *Responsabilidad y juicio*, Paidós, Barcelona, 2003, p. 176.

Las experiencias totalitarias del mundo occidental han puesto de manifiesto que el armazón civilizatorio que creíamos capaz de dominar la estructura impulsiva de los hombres, ha sido superficial y pocas personas lograron, bajo estas circunstancias adversas, desarrollar y ejercer la facultad del juicio, que consiste en "pensar y juzgar en lugar de aplicar categorías y fórmulas profundamente enraizadas en nuestra mente, pero cuya base de experiencia se olvida hace mucho tiempo y cuya única plausibilidad reside en su coherencia intelectual más que en su adecuación a los hechos reales".[16]

Pensar para desprenderse de los prejuicios y juzgar lo particular sin apoyarse en las barandillas de las normas fiables o criterios supuestamente universales no ha sido una tarea fácil, pues requiere varias capacidades como el valor, la experiencia, las cualidades de carácter, la imaginación y la creatividad en el uso del lenguaje.

Estas características, aunque de manera potencial se encuentran en la mayoría de los seres humanos, necesitan ser fomentadas en su desarrollo. La censura (implícita o explícita), la atomización social, el consumismo y la desaparición de la esfera pública parecen constituir un conjunto de factores que dificultan de manera significativa la posibilidad de desarrollar el pensamiento y juicios autónomos, así como atreverse a forjar una identidad auténtica.

Por medio del pensamiento y el juicio los hombres pueden pensarse a sí mismos y dar sentido al mundo; y este sentido se crea en la comunicación con los demás, por lo que es un sentido en común. La confrontación de las ideas y juicios en el ámbito público permite que éstas, así como sus autores, reciban un reconocimiento social y de esta manera posibilita el sentido común que los ancla en el mundo común, en el cual pueden sentirse como en casa. Este sentido permite a las personas crear un lugar significativo entre los demás, y así garantiza la sensación de la realidad, compartida con la pluralidad de los hombres.[17] La pérdida del mundo común extenúa la capacidad de juicio y provoca el sentimiento de la inestabilidad e irrealidad del mundo.

El reconocimiento que es posible ganar en la esfera pública gracias a las acciones[18] y las palabras constituye la base de la identidad para Arendt.

---

[16] H. Arendt, "Responsabilidad moral bajo una dictadura", *Responsabilidad y juicio*, p.65.

[17] *Cfr*. H. Arendt, *La vida del espíritu*, Paidós, Buenos Aires, 2003, pp. 81-83.

[18] Arendt caracteriza la acción acompañada por el discurso como la condición de la vida política en el mundo humano, plural y contingente. El hombre puede actuar sólo en la esfera pública en la presencia de sus pares, liberes e iguales. La acción no responde a ningún tipo de las leyes sociales o estadísticas, sino que siempre es un nuevo comienzo libre de las determinaciones pasadas.

En el mundo fluido de las cosas fugaces, los hombres tienen la esperanza de mostrarse en su integridad y singularidad ante la pluralidad de los demás gracias a la acción y el discurso. Para Arendt, la identidad no es un dato natural, sino un artificio político. Y aquí el gran problema de nuestro tiempo: la exclusión *de facto* o *de iure* de un significante número de personas de la posibilidad de manifestarse en el espacio público. Los migrantes, refugiados, desplazados, pobres, etcétera, se ven privados de la identidad que puede conformarse *de facto* cuando nos convertimos en ciudadanos, pues el ámbito privado no crea condiciones de pluralidad, libertad, igualdad y memoria, en las cuales un individuo puede construir su identidad. En los espacios automatizados de la labor y del trabajo, los hombres viven en la oscuridad, sin la oportunidad de diferenciarse de los otros gracias a la luz que brindan sus acciones y sus palabras. Sólo la acción política acompañada por la mirada atenta del otro como testigo nos asegura de la realidad de nuestra existencia y nuestro mundo.

Arendt considera que la política es una actividad colectiva que permite construir la identidad de manera agónica. Esto significa que los ciudadanos ganan la identidad en la lucha por aparecer en el espacio público mediante la acción y la palabra. En el proceso de la construcción de la identidad, se ilumina el quien del actor y se intercambia la multiplicidad de las perspectivas que crean una red de significados y proporcionan a las personas el sentido de la realidad. La respuesta de Arendt para enfrentar la inestabilidad y fugacidad del mundo de los objetos de consumo consiste en la profundidad y autenticidad de las identidades personales y relaciones humanas creadas en la esfera pública. Además, la acción crea los artificios que perduran en el tiempo y constituyen un punto de referencia para la construcción de las redes de significados. "La acción produce historias que pueden registrarse en documentos y monumentos, pueden ser visibles en objetos de uso u obras de arte, pueden contarse y volverse a contar y trabajar en toda clase de material."[19]

Es sumamente importante para los hombres construir una identidad, pues sólo así pueden diferenciarse de los demás, afirmar su singularidad y permanecer en la memoria de la gente después de la muerte. Arendt escribe que "el arte de la política enseña a los hombres cómo sacar a la luz lo que es grande y radiante [...] inspira a los hombres que se atreven a lo extraordinario".[20] La política entendida como el actuar concertadamente en torno a un fin común, definido en conjunto por medio del discurso, exige de las personas que sean lo que pueden llegar a ser o lo que deberían ser.

[19] H. Arendt, *La condición...*, p. 212.

[20] *Ibidem*, p. 228.

Otro de los remedios arendtianos para la liquidez del mundo y de la identidad es la facultad de hacer y mantener promesas que constituyen las islas de la tierra firme en el océano de la inseguridad.

> Sin estar obligados a cumplir las promesas, no podríamos mantener nuestras identidades, estaríamos condenados a vagar desesperados, sin dirección fija, en la oscuridad de nuestro solitario corazón, atrapados en sus contradicciones y equívocos, oscuridad que sólo desaparece con la luz de la esfera pública mediante la presencia de los demás, quienes confirman la identidad entre el que promete y el que cumple.[21]

Las promesas pueden hacerse sólo ante la presencia de los demás y tienen como objetivo estabilizar el mundo de los asuntos humanos cuando el mundo de los artificios ya no proporciona la estabilidad. Nuestras acciones y palabras contienen una promesa de quiénes somos. Prometer significa introducir al mundo los momentos de confianza.

Conclusiones

A lo largo de este ensayo, se ha tratado de esclarecer la afinidad existente entre el mundo de la modernidad líquida, en el cual la identidad no puede ser otra que la inventada, y la propuesta de Hannah Arendt en torno a la identidad política. Creer hoy, después del colapso o la deconstrucción de los referentes fijos de las identidades tradicionales, que la identidad es un dato natural de la existencia colectiva e individual, no es sólo ingenuo, sino también peligroso, pues la postura esencialista en relación con la identidad es una herramienta potente de la exclusión y violencia. Postular un origen misterioso del cual brotan las identidades no es más que un instrumento de manipulación ejercido por los grupos de poder en búsqueda de los intereses particulares. Por otro lado, la identidad diseñada mediante la adquisición de los objetos de consumo o ciertos estilos de vida tampoco es una opción, debido a que excluye a las personas con bajo poder adquisitivo y no tiene nada de auténtico; por el contrario, constituye un producto creado por medio de las estrategias mercadotécnicas.

Frente a estas posiciones inadmisibles para una persona con facultad de pensamiento y juicio, Arendt propone un concepto de identidad débil, pero auténtico y lleno de sentido que apela a lo extraordinario que cada uno de nosotros puede llegar a ser mediante las acciones y las palabras iluminadas por la mirada del otro en el espacio público. La propuesta

[21] *Ibidem,* p. 257.

de Arendt se enfrenta a uno de los problemas más relevantes de la época contemporánea, a saber, la tragedia de los excluidos de la participación política, quienes se ven privados de la posibilidad de construir su identidad y velar de manera digna por sus intereses. La ausencia de la identidad política deriva en la invisibilidad de los pobres y migrantes que, al no contar con un estatus de ciudadano *de facto* o *de iure*, se encuentran en una situación de gran vulnerabilidad, pues para ser realmente el sujeto de los derechos humanos, primero hay que ser ciudadano *de hecho*.

JUICIO REFLEXIONANTE Y ESPACIO PÚBLICO
UNA APROXIMACIÓN AL PENSAMIENTO DE HANNAH ARENDT

María José Pietrini Sánchez*

RESUMEN Este escrito muestra la importancia de la noción kantiana de *juicio reflexionante* en el pensamiento de político de Hannah Arendt, particularmente en relación a la construcción del espacio público. Al respecto, se demuestran dos cosas: 1) que Arendt toma la noción de juicio reflexionante de la estética kantiana sólo en tanto recurso indispensable para la construcción del espacio público, y 2) que la teoría del juicio reflexionante arendtiano revela una continuidad en sus escritos que se expresa por medio de la "validez ejemplar".

ABSTRACT This paper shows the importance of Kant's notion of "reflective judgment" in the political thought of Hannah Arendt, particularly in relation to the construction of public space. In connection with this, it demonstrates two things: 1) that Arendt takes the notion of "reflective judgment" of Kantian aesthetics only insofar as indispensable resource for the construction of public space and 2) that Arendt's theory of "reflective judgment" reveals a continuity in her writings that is expressed through the "exemplary validity".

* Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional Autónoma de México, México.

Palabras clave
Juicio político, juicio estético, "validez ejemplar", sentido común

Keywords
Politic judgment, Aesthetic judgment, "exemplary validity", common sense

> La verdad filosófica puede convertirse en práctica e inspirar la acción sin violar las normas del ámbito político sólo cuando consigue hacerse manifiesta a la manera de un solo ejemplo: es la única oportunidad que un principio ético tiene de ser verificado y confirmado.
>
> *Hannah Arendt*

En su preocupación por encontrar una herramienta del pensamiento capaz de tratar los problemas relacionados con la aniquilación del espacio público, cuyo ejemplo más significativo es el ascenso de los totalitarismos al poder, Hannah Arendt formula una teoría novedosa en torno de la manera en la que cualquier ser humano pueda ser capaz de ponerse en el lugar de otro, de tal forma que pueda comprenderlo y orientarse en el espacio público y juzgar los fenómenos que se dan a conocer en su interior desde un punto de vista relativamente independiente e imparcial. Para fundamentar su teoría, apela a un pensamiento representativo donde se conecten la actividad de pensar con la capacidad de juzgar. Arendt llama a esta capacidad del pensar representativo "mentalidad ampliada", adoptando los mismos términos que Kant utilizó en su *Crítica del Juicio* para caracterizar al *juicio estético*.

Si bien puede encontrarse cierto paralelismo entre *La vida del espíritu* (1978), de Arendt,[1] con las obras de Kant,[2] llama la atención que tanto en esta obra como en *Conferencias sobre la filosofía política de Kant* (1982), la filósofa intenta conectar su teoría del juicio político con la estética kantiana, más que con su filosofía moral. A primera vista, podría parecer una elección desconcertante, pues el mismo Kant fundamenta su filosofía moral y política en la razón práctica, y no en nuestras facultades estéticas. Sin embargo, Arendt defiende que es posible encontrar en la *Crítica del Juicio*

[1] Esta obra está dividida en tres partes: "El pensar" (*Das Denken*), "El querer" (*Das Wollen*) y "El juicio" (*Das Urteilen*).

[2] *Crítica de la razón pura*, *Crítica de la razón práctica* y *Crítica del Juicio*.

los recursos necesarios para fundamentar una filosofía política, y que la primera parte de dicha obra, "Crítica del juicio estético", es la base más fructífera sobre la cual puede construirse una teoría política del juicio, pues ahí puede encontrarse de alguna manera el tema del mundo de las apariencias desde el punto de vista del espectador reflexivo. Toma como punto de partida la facultad del gusto, en tanto una facultad que posibilita a los hombres encontrar su lugar como habitantes del mundo.[3]

Esta investigación atestigua cómo en el marco del pensamiento arendtiano sobre la noción de espacio público —concebido como espacio de aparición y mundo común— es posible encontrar que la influencia del juicio estético kantiano revela las herramientas fundamentales para hablar de una nueva racionalidad, de la cual Arendt se sirve para la construcción de tal espacio. De ahí que el objetivo de este trabajo sea doble: en primer lugar, que la teoría sobre el *juicio político,* en Arendt, no contradice la teoría estética kantiana ni la malinterpreta, sino que únicamente se sirve de ella en tanto extrae los elementos necesarios para hablar de la construcción del espacio público. Esto permite hablar de la teoría arendtiana como una teoría novedosa. En segundo lugar, la teoría del juicio reflexionante, como condición para la creación del espacio público, revela una continuidad entre las primeras intuiciones y propuestas de Arendt en torno de lo político —donde los conceptos de acción y de espacio público juegan un papel central— y sus últimos trabajos.

De esta forma, el presente artículo quedará dividido en dos partes: en la primera, explicaré la interpretación de Arendt respecto del juicio estético kantiano. En particular, me enfocaré en la noción de juicio reflexionante y en su conexión con el sentido común y la *validez ejemplar*, en tanto que son los dos recursos de los que se sirve Arendt como cimientos del espacio público. En la segunda parte, explicaré de qué modo el juicio reflexionante revela una línea de continuidad entre las obras de Arendt. En específico, me concentraré en evaluar el papel que juega la validez ejemplar dentro de su teoría política, particularmente en su obra *Eichmann en Jerusalén* (1961). Esto permitirá mostrar dos cosas: uno, que en contra de lo que sugiere Beiner en torno de la teoría del juicio de Arendt —a saber que ofrece dos teorías distintas del juicio en sus obras, una política y otra contemplativa—,[4] me parece que las obras de Arendt atestiguan un esfuerzo por unir la acción y la contemplación, y la distinción de Beiner es, más bien, una cuestión de perspectiva que puede entenderse como dos formas de aproximarse a la noción de juicio: como actor político y como espec-

[3] *Cfr.* H. Arendt, *Entre el pasado y el futuro*, Barcelona, Península, pp. 219 y 220.

[4] *Cfr.* Ronald Beiner, "Hannah Arendt on judging", *Lectures on Kant's Political Philosophy,* Chicago, University of Chicago Press, 1982.

tador reflexivo. Y dos, que las principales diferencias entre la estética kantiana y la política arendtiana en relación con la validez ejemplar muestran que Arendt no intenta hacer una interpretación de la estética de Kant en términos políticos, sino que sólo se sirve de ella en tanto le da los recursos necesarios para hablar de la construcción del espacio público.

Ahora bien, me parece importante recordar que la doctrina del juicio en Arendt quedó inconclusa; la reconstrucción que aquí se pretende realizar se ve afectada por este hecho.[5] No obstante, de acuerdo con lo que intento mostrar, puede encontrarse de alguna manera la presencia de la teoría del juicio en sus obras anteriores. Si bien me apoyaré principalmente en la tercera parte de *La vida del espíritu*, así como en las *Conferencias sobre la filosofía política de Kant*, también me serviré de otros textos como *La condición humana* (1958), *Eichmann en Jerusalén* (1961) y *Entre el pasado y el futuro* (1968).

El juicio estético como modelo para el juicio político

Para Arendt, la facultad de juzgar de la que dispone el ser humano se relaciona de modo especial con la capacidad de actuar, de tomar el punto de vista del otro y, en el proceso, de abstraerse de la propia voluntad. De acuerdo con ella, el juicio es una habilidad específicamente política: "la habilidad de ver las cosas no sólo desde el punto de vista de uno mismo, sino desde la perspectiva de todos aquellos que están presentes", y como "una de las habilidades más fundamentales del hombre como ser político en la medida que le permite orientarse a sí mismo en el ámbito público, en el mundo común".[6] Arendt entiende que el espacio público nunca es monolítico, sino todo lo contrario. Gracias a la pluralidad de opiniones y puntos de vista éste se enriquece. Sin embargo, también reconoce y defiende la igualdad entre los seres humanos, pues "si los hombres no fueran iguales, no podrían entenderse ni planear y prever para el futuro las necesidades de los que llegarán después".[7] Arendt sostiene que la capacidad de juzgar hunde sus raíces en lo que solemos llamar sentido común (*sensus communis*):

> El sentido común […] nos revela la naturaleza del mundo en la medida en que se trata de un mundo común, a él le debemos el hecho de que nuestras percepciones sensoriales estrictamente privadas y "subjetivas" puedan ajus-

[5] Arendt muere después de haber escrito tan sólo dos epígrafes de la tercera parte de *La vida del espíritu*.

[6] H. Arendt, *Entre el pasado y el futuro*, p. 221.

[7] H. Arendt, *La condición humana*, Barcelona, Paidós, 1998, p. 200.

tarse a un no-subjetivo y "objetivo" mundo que tenemos en común y que compartimos con otros. Juzgar es una, si no la más importante, actividad en la que compartimos-el-mundo-con-los-otros.[8]

El sentido común permite que los espectadores puedan compartir sus juicios o superar su particularidad individual. Kant sostiene que el sentido común nos permite validar nuestros juicios, pues nos hace capaces de trascender nuestras condiciones privadas o subjetivas en favor de las públicas e intersubjetivas. En este sentido, toma la noción de sentido común de la filosofía kantiana donde el criterio de validez del juicio está en su comunicabilidad, y la manera que tenemos para dar cuenta de la comunicabilidad de nuestros juicios es si se ajustan o no al sentido común de los otros. Arendt señala que el énfasis de la comunicabilidad de los juicios del gusto de Kant y su noción correlativa de "mentalidad ampliada" se unen fácilmente con la idea kantiana de la paz perpetua. Argumenta que "es por virtud de la idea de humanidad, presente en cada ser humano, que el hombre es humano, y que pueden ser llamados civilizados o humanizados en la medida en la que se convierte en el principio no sólo de sus juicios, sino también de sus acciones. Es en este punto que el actor y el espectador se unen".[9]

Para Arendt, la validez del juicio político depende de nuestra habilidad de pensar "representativamente", esto es, desde el punto de vista de cualquier otro, de tal forma que seamos capaces de ver el mundo desde incontables perspectivas. Pensar desde el punto de vista del otro no significa adoptar el pensamiento del otro ni generar empatía con aquellos cuyas opiniones y juicios no se comparten, sino pensar por uno mismo dentro de la propia identidad, desde la posición en la que no se está.[10] Esta habilidad sólo puede ser adquirida y probada en el espacio público, donde los individuos tienen la oportunidad de intercambiar sus opiniones sobre asuntos particulares y saber en qué medida acuerdan con las de los demás. En este sentido, el proceso de formación de la opinión nunca es una actividad solitaria; de hecho, requiere un genuino encuentro con diferentes opiniones de tal forma que el asunto particular pueda ser examinado desde cualquier punto de vista posible hasta que "se inunde y clarifique por la luz plena de la comprensión humana".[11]

Para lograr este "pensar representativo", Arendt apela a la noción kantiana de imaginación, pues ésta es "la facultad de hacer presente lo aquello

[8] H. Arendt, *Entre el pasado y el futuro*, p. 221.
[9] H. Arendt, *Conferencias sobre la filosofía política en Kant*, p. 75.
[10] H. Arendt, *Entre el pasado y el futuro*, p. 254.
[11] *Ibidem*, p. 242.

que está ausente".[12] Ello le permite explicar dos condiciones indispensables para la acción política: por un lado, gracias a la imaginación somos capaces de separarnos de nuestra situación actual y de ponernos en las circunstancias de las otras personas, cuyo acuerdo o aprobación esperamos lograr a través del discurso.[13] Y, por otro lado, la imaginación funciona como condición *sine qua non* de cualquier juicio imparcial; nos da la capacidad de tomar suficiente distancia de un objeto como para observarlo desde múltiples perspectivas y comprender su significado, así como también permite captar el sentido de un objeto en su totalidad y nos lleva a concluir que algo es correcto o incorrecto, bueno o malo, bello o feo. Una vez que este distanciamiento ha ocurrido, uno se encuentra en la posición de reflexionar sobre estas representaciones desde diferentes perspectivas y alcanzar un juicio sobre el valor apropiado del objeto. Por ello, Arendt apunta que la imaginación permite la construcción del espacio público a través de los esquemas y ejemplos, pues "es la misma facultad, la imaginación, la que aporta los esquemas al conocimiento y los ejemplos al juicio".[14]

Kant define el juicio, en su *Crítica del Juicio,* como la habilidad de ocuparse de los particulares desde su particularidad, esto es, sin subsumirlos bajo un universal previamente dado. En este sentido, se hace patente la distinción kantiana entre los *juicios determinantes* y los *juicios reflexionantes*. En general, para Kant, los juicios son la facultad de pensar el particular como contenido dentro de un universal. El universal (la regla, el principio o la ley) es dado, entonces el juicio, que subsume el particular bajo el universal, es determinante. Pero si el particular es dado y el universal debe ser encontrado, entonces el juicio es reflexionante. La diferencia radical entre el uno y otro reside en que el primero es cognitivo, mientras que el segundo no lo es. Los juicios reflexionantes corresponden con la capacidad de ascender del particular al universal sin la mediación de conceptos determinados dados previamente.[15] Para explicar este punto, Kant pone un

[12] H. Arendt, *Conferencias…*, p. 143.

[13] Es decir, la imaginación opera en virtud de la formación de una voluntad común dentro de una comunidad orientada al entendimiento. Por eso, a ojos de Arendt la imaginación es una condición necesaria para garantizar el poder, puesto que nos permite "pensar desde el punto de vista del otro" y llegar a una opinión consensuada.

[14] H. Arendt, *Conferencias…*, pp. 145 y 146.

[15] "El juicio reflexivo que necesita subir de lo particular, que se halla en la naturaleza, a lo general, necesita un principio que no pueda derivarse de la experiencia, puesto que debe servir de fundamento a la unidad de todos los principios empíricos, colocándose sobre los más superiores de éstos, por lo tanto, a la posibilidad de la coordinación sistémica de estos principios. Es necesario que este principio trascendental lo halle en sí mismo el juicio reflexivo para hacer de él su ley; no puede sacarlo de otra parte, pues entonces sería juicio determinante; ni tampoco prescribirlo a la naturaleza, puesto que si la reflexión sobre sus leyes se acomodó a sí misma, no se regirá por aquellas condiciones, conforme a las que tratamos

ejemplo donde menciona que, cuando se clasifica una rosa como hermosa, se llega a ese juicio sin pasar por la generalización de que todas las rosas son bellas y que, por lo tanto, ésa también.[16] Esto es porque no existe una categoría "rosas" o una "naturaleza de la rosa", más bien sólo la rosa individual, juzgada por cada persona desde su perspectiva personal. En este sentido, en los juicios estéticos el sujeto puede entender y aplicar el predicado universal "belleza" sólo por medio de la experiencia de un objeto particular que lo ejemplifique, como es el caso de la rosa. Entonces, el sujeto es capaz de decir que la rosa es un ejemplo de belleza y que posee validez ejemplar.

La validez ejemplar de la que habla Arendt corresponde a los criterios de corrección de los juicios frente a los cursos de acción. De ahí que "los ejemplos se definan como las 'andaderas' del juicio".[17] Arendt no restringe la validez ejemplar a los objetos estéticos o a los individuos que ejemplifican ciertas virtudes. Más bien, busca extender esta noción a los eventos ocurridos en el pasado, que encierran un significado más allá de la pura representación, esto es, a los eventos que pueden ser vistos como ejemplos para la posteridad. Para la filósofa, la manifestación más clara de la experiencia se encuentra en la narración de fenómenos históricos, en tanto son irrepetibles productos de la libertad humana y sirven de modelo para conductas y actitudes posteriores. De ahí su insistencia en rescatar las acciones de los héroes por medio de las narraciones. Las revoluciones americana y francesa, la Comuna de París, la revolución rusa en sus inicios con el sistema de los soviets o consejos obreros, la revolución alemana de 1918-1919, el levantamiento de Hungría de 1956, son hechos que poseen cierto tipo de validez ejemplar, el cual les da su significado universal, mientras que siguen manteniendo su particularidad y singularidad. En este sentido, los juicios estéticos se unen con el juicio retrospectivo del historiador; entonces, al acudir a estos ejemplos en su particularidad, el historiador o espectador reflexivo es capaz de iluminar su importancia universal y preservarlos al mismo tiempo como modelos para la posteridad. Así, entonces, los ejemplos funcionan a manera de esquemas; hacen comunicables los particulares, pues la forma esquemática se encuentra en la mente de muchas personas diferentes, lo que permite que todos los acuerdos o desacuerdos singulares presupongan que hablemos de la misma cosa.[18]

Gracias a los ejemplos es posible rescatar la pluralidad y la contingencia de los asuntos humanos, en tanto que subrayan su singularidad. De este

---

de formamos un concepto contingente o relativo de esta reflexión." Immanuel Kant, *Crítica del Juicio* [trad. de Alejo García Moreno], Madrid, Aguilar, 1976, p. 19.

[16] *Cfr. ibidem*, p. 59.

[17] H. Arendt, *Conferencias…*, p. 152.

[18] *Ibidem*, p. 150.

modo, Arendt defiende que la contingencia es la forma de hacer política. Por esta razón, reconoce que el pensamiento surge de la experiencia viva, donde el término "experiencia" marca la interdependencia del sujeto y del mundo. Defiende que la validez del ejemplo deriva de la significación que puedan compartir los sujetos en un determinado contexto, en un mundo público común. Por ello, al utilizar ejemplos es posible sostener la singularidad del objeto representado y contextualizar nuestros actos en relación con tal objeto. Esta concepción la separa de la metafísica kantiana, donde la universalidad de una máxima deriva de la abstracción de cualquier fenómeno y se instala en un mundo inteligible. Para Arendt, en cambio, si bien la normatividad que los ejemplos nos brindan tiene pretensiones universales, esa universalidad es concreta en tanto que tales ejemplos refieren a un objeto o acción particular. El juicio poseerá validez ejemplar en función de la pertinencia del ejemplo y de la competencia del receptor para entenderlo. La ejemplaridad resuelve el problema de la falta de una regla que pueda ser aplicada a la contingencia de los particulares; gracias a la ejemplaridad, lo particular mismo parece revelar la regla general necesaria.

De acuerdo con lo expuesto hasta ahora, Arendt sigue a Kant en que el sentido común y la validez ejemplar otorgan la universalidad e intersubjetividad al juicio y esto le permite a Arendt destacar que la riqueza de éste radica en un acuerdo potencial con los demás. De esta forma, la autora sostiene que el juicio no es una imposición, sino que su función es persuasiva, pues busca el acuerdo entre sus interlocutores. De ahí que la finalidad del juicio sea logar un *consenso cortejado*, que da lugar al poder, a la conformación de una voluntad común en una comunicación dirigida al entendimiento. En consecuencia, la pertinencia de incorporar el juicio reflexivo a la política radica en que éste encierra un principio moral donde se reconoce la pluralidad propia del espacio público y se incita al respeto mutuo.

La validez ejemplar como fundamento de la validez de los juicios reflexivos para la política

De acuerdo con lo expuesto en la sección anterior, podemos observar que Arendt se sirve del juicio estético kantiano para dar validez a su teoría sobre los juicios políticos, particularmente por medio de la incorporación de las funciones del sentido común y de la validez ejemplar. Ello le permite superar la coacción que impone una ciencia política, en el sentido en que ésta rige la particularidad a partir de principios generales, sin considerar la singularidad de los casos particulares. Sin embargo, en su resistencia por aceptar cualquier noción metafísica de verdad y cualquier intento de sistematización metodológica de la política, Arendt concibe la verdad de ma-

nera unívoca: como un concepto universal, inmutable y trascendente que debemos evitar para no caer en "totalitarismos". En contraste, privilegia la opinión de los individuos, pues le permite recuperar la pluralidad y la contingencia humana. Esto abre una fractura entre la noción de "verdad" y de "opinión" en la teoría política arendtiana; dificulta establecer el curso de acción que se habrá de seguir en el espacio público. Es decir, surge la pregunta sobre cómo se podrá lograr esta voluntad común propia del ámbito público a partir de la pluralidad de opiniones propias del espacio público. O, dicho de otro modo, ¿en qué medida será posible lograr una voluntad común producto de convicciones genuinas y no de imposiciones ocultas, si no existe un parámetro externo a los sujetos que les indique por dónde habrá que dirigir el discurso político?

Me parece que la respuesta a esta cuestión reside en que la teoría política arendtiana no consiste en una interpretación de la estética kantiana, sino que sólo toma de ella los elementos necesarios para la creación del espacio público. En otras palabras, si bien Arendt toma de Kant las nociones de juicio reflexionante, sentido común y validez ejemplar, para dar sustento a su teoría política, la aplicación que hace de la validez ejemplar permite separar su teoría de la de Kant y, al mismo tiempo, establecer la ruta a seguir para la construcción del espacio público.

Arendt sugiere que para lograr la validez ejemplar dentro del ámbito público, se requiere la persuasión. Tratar de persuadir con argumentos en el ámbito político, dice Arendt, es "dar cuenta, no para probar, pero para ser capaz de decir cómo se llegó a una opinión, y por qué razones se formó".[19] Arendt no discute la idea de que los oradores deben ser capaces de justificar sus propios actos discursivos; lo que en realidad le preocupa es la idea de acuerdo que se sigue necesariamente de nuestra aceptación de ciertos argumentos y principios de argumentación. Arendt sigue a Kant en que podemos comprender o incluso aceptar los argumentos que se dan para defender un juicio, sin que ello implique que aceptamos la conclusión de los otros. El desacuerdo —incluso el desacuerdo profundo— es posible a pesar de que ninguno de los interlocutores se equivoque o que alguno no haya comprendido que una sentencia en particular está bien justificada. A primera vista, esto parece extraño, pues estamos acostumbrados a pensar que el acuerdo en las conclusiones se desprende del acuerdo en las premisas y en los procedimientos; así, comúnmente pensamos que cualquiera que acepte las premisas y los procedimientos y no acepte la conclusión desprendida de ello con necesidad, comete un error o es un deficiente mental. Pero este principio no aplica al juicio estético descrito por Kant y, por lo tanto, tampoco al juicio político descrito por Arendt, sino que este tipo de

[19] H. Arendt, *Conferencias…*, p. 41.

juicio logra el acuerdo entre los interlocutores por medio de la persuasión y no de la comprobación lógica. La capacidad de persuadir depende de la capacidad de obtener criterios que se dirigen al caso particular del que se habla y en relación con los interlocutores particulares. En este sentido, la estética es una habilidad retórica, fundamentalmente creativa e imaginativa, que se utiliza para proyectar una palabra, como "bello", de manera que otros la puedan aceptar, no porque necesariamente estén de acuerdo con la proyección, sino debido a que son llevados a ver algo nuevo, una forma diferente de enmarcar sus respuestas a ciertos objetos y eventos. Entonces la validez del juicio estético no está en la conexión que se deduce racionalmente de las premisas dadas, sino en la capacidad de persuadir al otro haciendo referencia a lo particular. En este sentido, la validez del juicio estético es inseparable de la persona que lo hace y del contexto desde el que habla.

Para probar que el juicio político funciona de la misma manera, Arendt utiliza como recursos básicos la noción sentido común y la validez ejemplar kantianos, tal como se explica en el primer apartado. Sin embargo, me parece que, aun cuando la noción de sentido común recogida de Kant le sirve para justificar la comunicabilidad del hombre con el mundo y con los demás, la validez ejemplar aparece como un recurso con una función distinta; si bien le permite rescatar la particularidad y la contingencia de los asuntos humanos, también sirve como vehículo del juicio frente a los cursos de acción del ámbito político.

Para justificar la necesidad y utilidad de la validez ejemplar dentro de los juicios políticos, me parece que Arendt pone a prueba de alguna manera sus ideas respecto del juicio reflexionante en las crónicas que escribe para el *New Yorker,* en 1963, que después se transformaron en su obra *Eichmann en Jerusalén, un estudio sobre la banalidad del mal*. Arendt utiliza como ejemplo para realizar ciertas inferencias sobre la índole del mal las circunstancias suscitadas por el totalitarismo, en particular el proceso judicial llevado a cabo por el Estado de Israel en contra de Eichmann. Lo que se pretendía juzgar en él no era el antisemitismo ni el racismo, sino sólo la responsabilidad que le correspondía a este jerarca nazi. Resulta interesante advertir que el proceso de Eichmann coincide con la primera fase de la reflexión arendtiana del juicio. Conocer personalmente al nazi enjuiciado y oír sus declaraciones permiten a Arendt desechar su concepto de mal radical y postular que el mal es simplemente "banal".

A pesar de reconocer que los actos de Eichmann eran criminales, según el diagnóstico de los psiquiatras era un hombre "normal" y "ejemplar" como padre y esposo, y se determinó que sólo actuó de esa manera por haber cumplido órdenes. Arendt destaca el adoctrinamiento como causa de conducta del acusado y declara que era "totalmente incapaz de distinguir el

bien del mal". Pero a ojos de la filósofa, los jueces prefirieron ignorar esto y trataron de acusarlo por mentiroso. Sin embargo, Arendt subraya que Eichmann era completamente inepto para pensar autónomamente. Ello la conduce a denunciar la superficialidad, la liviandad con la que "horribles crímenes se convertían en actos de vicio" y que se justificaban porque se estaban "cumpliendo órdenes". Según Arendt, este tipo de crímenes es posible en los Estados totalitarios, ya que se caracteriza por volver superfluas a las personas. Esto frustra el pensamiento, pues se vuelven incapaces de acceder al bien, que es algo profundo.

Ahora bien, si esto es así, ¿cuál es el valor de la reflexión frente al mal? La validez ejemplar del caso de Eichmann revela que el juicio político es un asunto de justicia: "la justicia, que no la misericordia, es la finalidad de todo juicio".[20] De ahí que el juicio político sea, por un lado, la capacidad de reflexionar acerca de asuntos de interés común y, por otro lado, el resultado del ejercicio de dicha capacidad en condiciones inusitadas. En este sentido, la validez ejemplar une al actor político y al espectador reflexivo, pues sólo se puede lograr su validez si hay un espectador que lo convierta en objeto de su reflexión y así lo salve del olvido. Al ocupar el lugar del narrador-testigo en el caso de Eichmann, Arendt muestra cómo el horror de la maquinaria totalitaria que produce asesinatos silenciosos, anula los lazos entre sus víctimas, impide las muertes heroicas, pero encuentra un límite: la palabra rescata la memoria.[21] En este sentido, la acción y la contemplación se unen en la noción de juicio a través de la validez ejemplar.

Kant reconoce que la validez ejemplar sólo tiene sentido en una cultura determinada, de ahí que esta sea también una limitante del juicio reflexionante.[22] Arendt reconoce esta misma limitante en su ensayo "Imagination", cuando realiza un breve tratamiento de la validez ejemplar. Sostiene que elegir el ejemplo correcto es crucial si se pretende que el juicio obtenido posea validez. Aquí se pone en juego la capacidad del sujeto para juzgar; su imaginación es la que le presenta los ejemplos posibles, pero también la tradición cultural en la que está inmerso limita sus opciones, pues sólo dentro de ella, el ejemplo podrá tener vigencia.

Ahora bien, me parece que la validez ejemplar del juicio político arendtiano no tiene el mismo efecto que la validez ejemplar del juicio estético kantiano. Esto es porque la validez ejemplar de los juicios estéticos opera como causa formal intrínseca a las facultades del gusto, es decir, dado que la finalidad del juicio estético no es otra sino la contemplación

[20] H. Arendt, *Eichmann en Jerusalén* [trad. de Carlos Ribalta], Barcelona, Lumen, 2003, p. 176.

[21] *Cfr. ibidem*, pp. 414-415.

[22] H. Arendt, *Conferencias…*, p. 63.

del objeto, su finalidad entonces no está fuera del sujeto mismo. De esta manera, se crea una diferenciación entre lo bello y lo bueno, pues lo bello no hace referencia a un fin determinado, sino que es un fin netamente formal, una finalidad sin fin. En cambio, la validez ejemplar en los juicios políticos opera como causa formal extrínseca, es decir, funciona como ideal o modelo para la causa eficiente; de ahí que, no sea una causa constitutiva, sino inspiradora. Ello ocurre de esta manera, porque mientras la intención de los juicios estéticos es exclusivamente la contemplación, la de los juicios políticos es la unión de la acción y de la contemplación. Por ello la necesidad de tomar como ejemplos los acontecimientos históricos, pues no sólo universalizan lo que es particular en tanto que tal, sino que además mueven a la acción. El espectador reflexivo ilumina la importancia universal y al mismo tiempo preserva la particularidad de los acontecimientos como modelos para la posteridad. Es decir, de alguna manera indica al actor político el curso de acción que habrá de dirigir el discurso político para conseguir una voluntad común.

Conclusiones

De acuerdo con lo expuesto en este trabajo, me parece que puede concluirse que se cumplieron ambos objetivos propuestos, a saber: 1) que la teoría sobre el juicio político en Arendt no contradice la teoría estética kantiana ni la malinterpreta, sino que únicamente se sirve de ella en tanto que extrae los elementos necesarios para hablar de la construcción del espacio público, lo que permite hablar de la teoría arendtiana como una teoría novedosa. Esto sucede así porque, si bien Arendt recoge del juicio estético kantiano, las nociones de juicio reflexionante, sentido común y validez ejemplar para fundamentar la creación del espacio público, es posible demostrar que la validez ejemplar en el juicio político arendtiano cumple con una doble función: *a*) como la operación por la cual tomamos a un individuo como ejemplo, al suponer que en su particularidad revela una generalidad que de otro modo no podría ser definida, y *b*) como la operación que sirve de modelo o ideal para dirigir el discurso político, lo que permite hablar de una voluntad común. En esta segunda función, puede verse con claridad la separación de la noción de validez ejemplar arendtiana de la kantiana, en tanto que ésta funciona como causa formal intrínseca a las facultades estéticas del sujeto, mientras que en Arendt funge como causa formal extrínseca al sujeto. Asimismo, esta segunda función de la validez ejemplar permite captar a la teoría política de Hannah Arendt como novedosa y original.

Y *2)* que la teoría del juicio reflexionante, como condición para la creación del espacio público, revela una línea de continuidad entre las primeras intuiciones y propuestas de Arendt en torno de lo político y sus últimos trabajos. Esto sucede así porque la validez ejemplar permite aproximarse a la noción de juicio desde dos perspectivas distintas: como actor político y como espectador reflexivo. Si bien, como dice Beiner, es posible encontrar en sus primeras obras una marcada preocupación por lo político —como en *Los orígenes del totalitarismo* (1951), *La condición humana* (1958) o *Sobre la revolución* (1963), por mencionar algunas de sus obras más importantes— y en sus obras posteriores —sobre todo en *La vida del espíritu* (1978)—, una interesante inquietud por lo contemplativo; me parece que en las obras donde narra fenómenos históricos, así como en las biográficas, como *Rahel Varnhagen: vida de una mujer judía* (1958), *Eichmann en Jerusalén* o *Rosa Luxemburg* (1968) entre otras, es posible encontrar de manera más clara la función de la validez ejemplar dentro del juicio político, en tanto que une al espectador reflexivo con el actor político: el espectador reflexivo o historiador ilumina la importancia universal de los sucesos o actitudes de los personajes o héroes respetando su particularidad, con objeto de que sirvan de modelo en conductas y actitudes posteriores del actor político.

NOTAS SOBRE LA RELACIÓN ENTRE PODER, VIOLENCIA Y DERECHO, SEGÚN ARENDT Y HABERMAS

Ricardo M. Rivas García*

Resumen: El presente escrito parte de la contraposición arendtiana entre las nociones de poder (*Macht*) y violencia (*Gewalt*), para confrontarlas con las categorías clásicas de la teoría política, de la mano de la lectura e interpretación que realiza Jürgen Habermas. Se sostiene que no son fenómenos antitéticos, sino que, en la medida en que la legitimidad discursiva es el vínculo entre ellos, la violencia se torna en instrumento legal y legítimo para el poder. La meta de este proceso, según la perspectiva habermasiana, es la institucionalización formal del poder y de la violencia en la racionalidad de la ley y el derecho.

Abstract: This paper is based on the contrast in Hannah Arendt between the notions of power (*Macht*) and violence (*Gewalt*) to compare them with the classical categories of political theory, with the help of reading and interpretation performed Jürgen Habermas, to sustain that phenomena are not antithetical but to the extent that the discursive legitimacy is the link between them, violence becomes in legal and legitimate instrument for power. The target of this process —from the Habermas perspective—, is the formal institutionalization of power and violence in the rationality of the Law and the Right.

* Coordinación de Investigación, Universidad Intercontinental, México.

Palabras clave
Poder discursivo, legalidad, legitimidad, institucionalidad de la fuerza

Keywords
Discursive power, legality, legitimacy, institutionalization of the force.

Concepto de poder y su relación con la violencia

> Hablamos de espacio público político, distinguiéndolo del literario, cuando las discusiones públicas tienen que ver con objetos que dependen de la *praxis* del Estado. El poder del Estado es también el contratante del espacio público político, pero no su parte. En efecto, rige como poder "público", pero ante todo necesita el atributo de la publicidad para su tarea, lo público, es decir, cuidar del bien general de todos los sujetos de derecho. Precisamente, cuando el ejercicio del dominio político se subordina a la demanda pública democrática, el espacio público político logra una influencia institucional en el gobierno por la vía del cuerpo legislativo. El título "opinión pública" tiene que ver con tareas de crítica y de control, que el público de los ciudadanos de un Estado ejerce de manera informal —y también de manera formal en las elecciones periódicas— frente al dominio estatalmente organizado.[1]

De acuerdo con este planteamiento habermasiano, en el espacio público los ciudadanos tienen la prerrogativa de ejercer la crítica y el control cuando quien detenta el dominio público contraviene las demandas del bien general. La consideración del recurso o instrumento para el ejercicio de tal prerrogativa encuentra diferencias entre el concepto de poder en Arendt y en Habermas. De aquí que considero pertinente comenzar con la distinción arendtiana entre poder (*Macht*) y violencia (*Gewalt*) y su distanciamiento tanto de la teoría política tradicional como de la concepción habermasiana. Niklass Luhmann nos recuerda la tarea ingente de definir el poder:

---

[*] Una versión más amplia de este trabajo aparece publicada como "Comentario a *El derecho a tener derechos. Los fundamentos de la violencia política según Hannah Arendt*, de Carlos Kohn", en la obra colectiva de María Teresa Muñoz Sánchez, *Pensar el espacio público. Ensayos críticos desde el pensamiento arendtiano,* México, Universidad Intercontinental, 2011.

[**] Área de Posgrado, Investigación y Educación Continua, Universidad Intercontinental, México.

[1] Jürgen Habermas, *Historia y crítica de la opinión pública. La transformación estructural de la vida pública,* Barcelona, Gustavo Gili, 2004, pp.61-62.

> Una teoría del poder no puede satisfacerse con una declaración descriptiva, con un análisis de rasgos esenciales que incorpora, por medio de supuestos, los resultados que produce; incluso los intentos de analizar el concepto en sí mismo y llegar a un acuerdo con respecto a sus diferentes significados no nos llevan a nada, excepto a la cautela y al final a la resignación.[2]

La conceptualización del fenómeno del poder es un esfuerzo iniciado apenas en el siglo pasado, y el referente más idóneo es Max Weber, quien lo define como "cualquier oportunidad de imponer la voluntad propia dentro de una relación social, incluso contra la oposición, cualquiera que sea el apoyo sobre el que descansa esa oportunidad".[3] En sentido amplio, "poder" designa la capacidad o facultad (potestad o posibilidad, tautológicamente) de producir efectos deseados, los cuales pueden ser obtenidos de individuos, grupos humanos, objetos o fenómenos de la naturaleza. En un sentido más específico, poder, como fenómeno social, es una relación entre seres humanos, relevante en la medida en que se convierte en un recurso para ejercer el mando sobre los demás.[4] Dietrich Schindler define el poder a partir de la derivación etimológica *vis* (fuerza): "poder es la fuerza para configurar la realidad en contra de las resistencias".[5] De allí que se considera como fuerza física que violenta para imponer la propia voluntad sobre otra o para eliminar alguna resistencia. La forma extrema del poder, como *vis absoluta*, es capaz de anular por completo la voluntad de otro o de otros. Como *vis compulsiva*, el poder encuentra una forma más "suave" de influir de modo determinante en la decisión de la voluntad, hasta el punto en que el afectado no encuentre otra elección posible. Esto lo podemos ilustrar a partir de lo que sostiene Robert A. Dahl, para quien el poder es más o menos lo siguiente: X tiene poder sobre Y en la medida en que logre que Y haga algo que no haría de otro modo, en la medida en que su voluntad está determinada por X.[6] Poder y libertad, en este sentido, se hallan ligados; de modo que la definición de uno puede darse mediante la negación de otro. Así pues, el poder de X implica la no libertad de Y; la libertad de X implica el no poder de Y: P (poder) = $X - Y$. El mismo Dahl plantea que el poder también es equiparado con la capacidad de influencia. Es frecuente

[2] Niklass Luhmann, *Poder,* Barcelona, Anthropos, 1995, p. 3.

[3] Max Weber, *Economía y sociedad. Esbozo de sociología comprensiva,* México, Fondo de Cultura Económica, 2008, p. 43.

[4] *Cfr*. M. Stoppino, "Poder", en Norberto Bobbio, Nicola Matteuchi y Gianfranco Pasquino, *Diccionario de política,* t. 2, México, Siglo XXI, 1985, p. 1217.

[5] Citado por Norbert Brieskorn, *Filosofía del derecho,* Barcelona, Herder, 1993, p. 105.

[6] Robert Dahl, "The concept of power", *International Encyclopedia of the Social Sciences*, Nueva York, Mcmillan/Free Press, 1963, pp. 106 y *ss*. También *cfr*. N. Bobbio, N. Matteuchi y G. Pasquino, *op. cit.*, pp. 103-104.

considerar al primero como un caso restringido de facultad de imponer; es decir, el poder sería la influencia amenazante o acompañada de la capacidad de imponer la propia voluntad en contra de la resistencia del otro.[7]

Ante la necesidad de encontrar las características específicas del poder político, es indispensable partir, en primera instancia, del reconocimiento de otras formas de poder, que han basado su dominio en la posesión de diversos medios con los cuales un sujeto determina el comportamiento de otro. La definición del poder político como el que está en "posibilidad" de recurrir, en última instancia, a la fuerza, porque detenta su monopolio, siguiendo la tradicional concepción weberiana, se realiza sobre la base de los medios que emplea para obtener los objetos deseados. De allí que comúnmente se recurra, para ilustrar esta noción, a la clásica tipología de los tres poderes que nos muestra Bobbio: poder económico, que se vale de la posesión de ciertos bienes o riquezas;[8] poder ideológico, basado en la posesión del saber y de los medios de persuasión;[9] y, por último, el poder político, basado en la fuerza y en la posesión de los medios de coacción física. Estas tres formas de poder coinciden en que instituyen y mantienen sociedades desiguales divididas, en último término, entre superiores e inferiores: ricas y pobres; sapientes e ignorantes; fuertes y débiles.[10] En este sentido, el poder supone necesariamente relaciones de subordinación donde los sujetos no son tratados igualmente ni como iguales, pues se abre entre los ciudadanos la distinción dominadores-dominados.

Frente a estas descripciones, el concepto propuesto por Hannah Arendt va en una dirección opuesta, pues entiende el poder como comunicación de personas libres e iguales: "El poder surge de la capacidad que tienen los hombres no solamente para actuar o hacer cosas, sino también para concertarse con los demás y actuar de acuerdo con ello".[11] Como nos muestra Anabella Di Pego, Arendt entiende que el poder tiene correspondencia con la capacidad humana no sólo de actuar, sino de actuar en concierto. El poder no es nunca una propiedad de un individuo; pertenece

[7] No obstante, pueden distinguirse, ya que el poder tiene carácter obligatorio y recurre eventualmente a la coacción. "La influencia (concepto más amplio que abarca al de poder) es una relación entre actores, en la que uno de ellos induce a los otros a actuar de un modo en el que no lo harían de otra manera." (cit. por N. Bobbio, *Estado, gobierno y sociedad*, México, Fondo de Cultura Económica, 2010, p. 104).

[8] *Ibidem*, p. 104 y 111.

[9] *Idem*; *cfr*. M. Stoppino, "Poder", p. 1242.

[10] *Cfr*. Guillermo O'Donnell, "Apuntes para una teoría del Estado", en Oscar Oszlak [comp.], *Teoría de la burocracia estatal*, Buenos Aires, Paidós, 1984, pp. 200-201.

[11] Hannah Arendt, *Sobre la violencia* [trad. de Miguel González], México, Joaquín Mortiz, 1970, p. 41.

al grupo y existe sólo mientras éste no se desintegra.[12] "El poder sólo es realidad —señala Arendt— donde palabra y acto no se han separado, donde las palabras no están vacías y los hechos no son brutales, donde las palabras no se emplean para velar intenciones, sino para descubrir realidades, y los actos no se usan para violar y destruir, sino para establecer relaciones y crear nuevas realidades".[13] En la medida en que el poder brota dondequiera que los individuos se unan y actúen en concierto, la condición de posibilidad del poder es la pluralidad humana y, por consiguiente, resulta ser un fenómeno que depende "del acuerdo temporal y no digno de confianza de muchas voluntades e intenciones".[14] Si bien en la noción arendtiana de poder queda excluida la posibilidad del despotismo o del autoritarismo, así como la monopolización por un individuo o grupo, su paradoja consiste en que, por un lado, la libertad y la igualdad de los individuos es su condición de posibilidad y, por otro lado, la libertad y la igualdad deben estar armonizadas en un marco de acción y participación colectiva, orientadas hacia el bien público o general. ¿Cómo es posible canalizar las fuerzas constructoras que resumen esta noción de poder y mantenerlas dentro de los márgenes del interés general? ¿Dónde pueden encontrarse las apoyaturas normativas para alcanzar los objetivos?

En la teoría política clásica, estas interrogantes han llevado a identificar poder y violencia, como recursos que se reclaman mutuamente. Sin embargo, a decir de Di Pego, lo anterior asienta un prejuicio que Arendt quiere desterrar: el ejercicio del poder, como dominación constituye el problema central de los asuntos políticos.[15] Para Arendt, el problema central de la política es la constitución de espacios donde los hombres puedan manifestarse mediante la acción y la palabra. En este contexto, la filósofa alemana entiende que la naturaleza del poder es completamente distinta de, e incluso opuesta a, la de la violencia. Como resalta Di Pego, el poder no se sustenta en la relación de mando-obediencia que supone la noción de gobernar, sino más bien en el apoyo o rechazo que los ciudadanos prestan a sus instituciones, fundamentalmente por medio de las opiniones —de ahí la centralidad de la *isonomía* (igualdad ante la ley), a ejemplo de la polis griega—;[16] pero también por medio de otras formas de expresión más actuales, tales como las manifestaciones, las protestas, las rebeliones, entre

[12] Anabella Di Pego, "Poder, violencia y revolución en los escritos de Hannah Arendt", *Argumentos*, año 19, núm. 92, 2006, p. 105.

[13] H. Arendt, *La condición humana* [trad. de Ramón Gil Novales], Barcelona, Paidós, 2001, p. 223.

[14] A. Di Pego, *op. cit.*, pp. 105-106.

[15] *Ibidem*, p. 106.

[16] *Ibidem*, p. 107.

otras. El concepto de poder, desde este punto de vista, se relaciona con el de legitimidad: "Todas las instituciones políticas son manifestaciones y materializaciones del poder; se petrifican y decaen en el momento en que el pueblo deja de respaldarlas".[17] La legitimidad supondrá un acuerdo intersubjetivo.[18]

Para ampliar esta distinción arendtiana entre el concepto de poder (*Macht*), vinculado con el ámbito de la política y con la pluralidad, y el concepto de violencia (*Gewalt*), vinculado con el ámbito de lo instrumental, podemos señalar, siguiendo a Di Pego, algunas de las diferencias fundamentales: mientras que el poder requiere una reunión de personas, libres e iguales, la violencia puede prescindir de la presencia de muchas personas, pero suele requerir de implementos debido a su naturaleza instrumental, al mismo tiempo que genera o se aprovecha de la desigualdad. "El poder surge allí donde los hombres se reúnen, y la forma extrema de poder es todos contra uno, mientras que la forma extrema de violencia es uno contra todos".[19] Otra diferencia es que la violencia requiere justificación debido a su carácter instrumental, es decir, en la medida en que es un medio, requiere ser justificada en relación con el fin que persigue. Por el contrario, "el poder es un fin o bien en sí mismo, que es inherente a la existencia misma de las comunidades políticas",[20] y que no requiere justificación, sino legitimación. Como señala Di Pego, "la violencia nunca puede ser legítima, pero puede estar justificada en relación con el futuro cumplimiento de un fin (¿para qué?), mientras que el poder ajeno a la problemática de la justificación nos remite a la legitimidad que en el pasado le dio su origen (¿cómo?)".[21] De esta manera, aunque Arendt afirma categóricamente que el poder no puede ser reducido a instrumento, no tiene carácter de "medio", a disposición de algún "fin", admite que es innegable que los gobiernos lo utilizan para alcanzar metas, pero "la misma estructura del poder precede y sobrevive a todas las metas. Así que el poder, lejos de ser el medio para llegar a un fin dado, llega a ser la condición para que un grupo de personas piense y actúe en términos de la categoría de medios y fines".[22] Arendt observa que quien tiene la dirección política suele recurrir al incremento de la violencia cuando el poder que lo sustenta (legitimidad) disminuye. En este contexto, la violencia se concibe como un sustituto del poder y cuan-

[17] H. Arendt, *Sobre la violencia*, p. 39.

[18] Aquí encontrará Habermas un punto de convergencia con su propio "concepto comunicativo del poder". J. Habermas, "El concepto de poder en Hannah Arendt", *Perfiles filosófico-políticos,* Madrid, Taurus, 2000, pp. 210 y *ss*.

[19] A. Di Pego, *op. cit.*, p. 107.

[20] H. Arendt, *Sobre la violencia*, p. 48.

[21] A. Di Pego, *op. cit.*, p. 107.

[22] H. Arendt, *Sobre la violencia*, p. 48.

do domina por completo, el poder no sólo estará ausente, sino que desaparecerá.[23] La violencia aparece donde el poder se halla en peligro; pero, abandonada a su propio impulso, conduce a la desaparición del poder.[24] Por otra parte, la violencia puede destruir el poder, mas nunca generarlo y, en la medida que resulta imposible sustituir el uno por la otra, se pone de manifiesto la naturaleza diferente de estos conceptos en el pensamiento arendtiano. La violencia resulta, por consiguiente, impotente para la generación de poder. Lo anterior permite acentuar la diferencia entre ambos fenómenos; no sólo se distinguen, sino que son términos contrarios. Se da entre ellos una relación inversamente proporcional: cuando el poder que sustenta a un gobierno es grande, la violencia se ve fuertemente reducida, y ésta tiende a aumentar cuando el gobierno empieza a perder poder.

Desde mi punto de vista, el poder está dado previamente, llega con la vida humana y se muestra en cada relación social, ya se trate de personas libres e iguales, ya entre desiguales, aunque predomina en relaciones asimétricas, lo cual genera mayor desigualdad. Por ello, su ejercicio requiere efectuarse mediante ciertos marcos que garanticen su viabilidad, que permitan su institucionalización y la salvaguarda de la libertad e igualdad, de sus mismas condiciones de posibilidad. Allí es donde el poder se identifica con el derecho o la ley y con la autoridad que esto representa.

Para Habermas, la distinción arendtiana entre poder (*Macht*) y violencia (*Gewalt*), como fenómenos de distinta índole, no es suficientemente explícita.[25] Para este autor, lo que Arendt denomina violencia es lo que en la tradición —desde Weber hasta Talcott Parsons— se ha entendido como poder: la eficacia de imponer la voluntad de uno sobre la de los otros.

> *Macht* y *Gewalt* son solamente dos aspectos de un mismo ejercicio de la dominación política. *Macht* significaría entonces la movilización del asentimiento de los miembros de una comunidad para los fines colectivos, es decir, la disponibilidad de los miembros para respaldar a la dirección política; mientras que *Gewalt* significaría el disponer de recursos y de medios de coacción en virtud de los cuales una dirección política puede tomar e imponer decisiones vinculantes para realizar los fines colectivos.[26]

[23] *Ibidem*, p. 50.

[24] *Ibidem*, p. 52.

[25] Siguiendo a Habermas, a mi modo de ver, ambos fenómenos son de naturaleza común, puesto que ambos son políticos, pero se distinguen porque parten de dos conceptos distintos de acción.

[26] J. Habermas, "El concepto de poder en Hannah Arendt", p. 207.

Desde el punto de vista de Habermas, no es posible distinguir entre poder y violencia; ambos fenómenos tienen una misma naturaleza y sólo se diferenciarían por el hecho de que el poder puede apoyarse de un marco legal e institucional que reconoce los usos legítimos de la violencia y, viceversa, una voluntad que se impone con las armas (violencia) gozaría de poder. En este sentido, se aplica el *dictum* weberiano según el cual el poder es concebido como violencia institucionalizada. Habermas nos recuerda, comparando las concepciones de Weber, Arendt y T. Parsons, cómo este último define el poder: la capacidad general de un sistema social de "lograr que se hagan cosas en interés de objetivos colectivos".[27]

Poder como autoridad y autoridad con poder

La relación proporcionalmente inversa entre poder y violencia de Arendt nos lleva a problematizar la correspondencia entre la disposición para el acatamiento del primero, y la resistencia u oposición, mediante la segunda. Pero traduciré el concepto de poder por el de autoridad, debido a que el sustento en que se erige ésta —*i. e.*, el ejercicio participativo de deliberación, la búsqueda de consensos y el reconocimiento mutuo entre ciudadanos libres e iguales— integra la pluralidad de voluntades en objetivos traducibles en términos del bien general, ante lo cual sería absurdo no perseguir y no acatar las prescripciones que de ello se deriven. En esta parte de la reflexión, consideraré la violencia, ciertamente en clave arendtiana, como disolución de lo público y anulación del poder, pero también, en la perspectiva de la teoría weberiana, con los matices que imprime la teoría de la acción comunicativa y la ética del discurso de Habermas, como recurso coactivo para el logro de los objetivos comunes, ante lo cual la violencia debe transitar a convertirse en poder y a su vez a convertirse en derecho y en ley racional, con lo cual el ejercicio de la violencia quedaría acotado, no formalizado.

Autoridad (*auctoritas*) se deriva de *auctor*, cuya raíz es *augere*, que significa "aumentar", "promover", "hacer progresar"; se refiere a una cualidad creadora de ser y de progreso. Se aplicó este vocablo al prestigio moral, a la capacidad o superioridad de una persona en función de una determinada actividad o saber. También se aplicó a la fuerza de convicción o poder demostrativo de una cosa. La autoridad, en sentido moral y psicológico, señala el modo de ser de una persona que suscita natural acatamiento, que se impone a la voluntad o a la razón y que no violente a los demás.[28]

---

[27] *Idem*. La obra original de T. Parsons es "Authority, legitimation and political action", *Structure and Process in Modern Societies,* Nueva York, The Free Press, 1960.

[28] N. Brieskorn, *op. cit.,* p. 106. Esta acepción fue considerada por Aristóteles; de allí

Este "natural acatamiento" lleva a concebir el poder que ejerce la autoridad en un sentido transpersonal, por la razón misma de que se finca en un consentimiento tácito o explícito de los ciudadanos; ello lo hace legítimo.[29] Pero, por otra parte, la comunidad política, que legitima, tiene la potestad "natural y legítima" de limitarlo cuando lo considere oportuno para el bien general: en cuanto al tiempo, a la extensión de las atribuciones, al modo de ejercerlas. Así, cuando la autoridad decae en despotismo, cuando se hace ilegítima, porque se ha extralimitado en sus poderes o porque tiraniza, el poder retorna a la comunidad, y ésta tiene el derecho de destituir a la autoridad. La comunidad tiene en sus manos el *arkhé* de la vida política.[30]

Weber aseguraba que la autoridad es la probabilidad de que un mandato de determinado contenido encuentre obediencia; la autoridad no impone la propia voluntad.[31] Sólo la autoridad está sustentada en la legitimidad que, de acuerdo con sus variedades —según Weber—, explica la formación de diversos tipos, de los cuales destacamos la autoridad racional, basada en la legalidad de una ordenación, que tiene su fundamento en la racionalidad de los procesos de la convivencia humana, en la racionalidad de los procesos de consenso humanos, pero sobre todo en la racionalidad de la norma o de la ley y de los objetivos perseguidos por ésta. Poder ilegítimo

---

que éste distinga entre autoridad y poder (en sentido de mando o dominio despótico). Y este concepto tuvo una fuerte influencia en los teólogos y juristas escolásticos desde Tomás de Aquino hasta Francisco de Vitoria y Francisco Suárez, para quienes la autoridad era considerada como un poder legítimo —a diferencia del poder sin más, ilegítimo por definición—, y la definía como "derecho de gobernar", pero este derecho no es ilimitado, sino que está acotado por lo que denominaban "consentimiento de los ciudadanos". *Cfr.* Gallegos José María Rocafull, *La doctrina política del P. Francisco Suárez,* México, Jus, 1948, p. 234.

[29] N. Brieskorn, *op. cit.,* p. 108.

[30] Respecto a esto, destaco la tesis escolástica sobre la desobediencia civil: cuando el gobierno se torna despótico, el pueblo, quien es poseedor de la soberanía y de la autoridad, no sólo tiene el derecho, sino la obligación de no obedecer. Algunos autores protestantes y católicos de la época del Renacimiento apoyaron esta tesis; incluso propusieron, en este caso, la justificación legítima del tiranicidio. Desde los pasajes de las Escrituras (*Prov*. 8, 15-16; *Sab*. 6, 3-4; *Rom*. 13, 1; *Jn*. 19, 11), pasando por las enseñanzas de los padres de la Iglesia (san Agustín, san Gregorio Magno, san Juan Crisóstomo, etc.), hasta los escolásticos (Santo Tomás y los renovadores como F. Vitoria y Suárez), se recoge la teoría tradicional sobre el origen divino de la autoridad, pero por la sola razón de ser un derecho natural. Todo poder remotamente viene de Dios, pero de inmediato, la causa eficiente es el llamado consentimiento de los ciudadanos. *Cfr.* Ricardo Rivas, "Esbozo de una teoría política escolástica desde el problema del origen del Estado y del poder político", *Efemérides Mexicana*, vol. 21, núm. 63, sep-dic, México, 2003, pp. 365-383. *Cfr.* el estudio introductorio de Ángel J. Capelletti a la obra de Ettiene de La Boëtie, *Discurso de la servidumbre voluntaria,* Rosario Argentina, Grupo de Estudios Sociales, 1968, pp. 5-40.

[31] M. Weber, *Economía y sociedad*, pp. 224 y *ss*.

y autoridad racional legítima se distinguen, por tanto, por el apego a la ley o al derecho, que condensa las aspiraciones de la voluntad general.[32]

Es un hecho que hay autoridad y que hay poder político, que la violencia forma parte de la realidad social y política, como recurso instrumental de ambos, y ello determina que haya quien mande y quien obedezca. La autoridad ejerce poder instrumentando la violencia a través del derecho, pero una vez convertido éste en ley, tiende a reducirse o a transmutarse en formas racionales.

Legitimidad del poder

La posesión de la fuerza, como hemos afirmado, no es suficiente en la consolidación y fundamentación de la legitimidad; es necesario que se sustente en el reconocimiento de los ciudadanos y en la consecuente obediencia, no como una simple observancia externa, sino como un apego interior, autónomo, donde exista una obligación consciente de la necesidad de guardar obediencia al poder.[33] Por tanto, el aspecto de la legitimidad está estrechamente ligado al de la obligación política, en la medida en que el deber de la obediencia sólo corresponde al mandato legítimo. Cuando un poder no cuenta con esta legitimidad, viene a menos la obligación de obedecer y surge el derecho a la resistencia o a la desobediencia civil. Ésta es la tesis arendtiana y coincide con Habermas:

[32] "El poder [...] se distingue de la autoridad por la ausencia de toda precisión en cuanto a su carácter de legitimidad." Andrés Serra Rojas, *Ciencia política. La proyección actual de la teoría general del Estado,* México, Porrúa, 1994, p. 379. Es factible, como lo han hecho muchos sociólogos (de la política) contemporáneos, presentar una tipología de la autoridad según los subsistemas sociales en que se realice: ya sea en los sistemas adaptativo (autoridad económica), ya integrativo (autoridad religiosa, ideológica, etc.), ya de consecución de objetivos (autoridad política), ya de mantenimiento de patrones (autoridad familiar, educacional, etc.). Investigaciones sobre el tema han dado pie a estudios empíricos e históricos sobre el liderazgo, la burocracia y demás, según los análisis de Bierstedt, Parsons, por supuesto, Weber, R. Bendix, H. Hyman, C. W. Mills. *Cfr.* Alexander Jeffrey, "La centralidad de los clásicos", *La teoría social hoy,* México, 1990, Conaculta, pp. 22-80.

[33] M. Weber, *Economía y sociedad*, pp. 1057 y *ss*. Como consecuencia derivada de las tesis de Rousseau y de Kant, se encuentra el positivismo, que afirma que sólo existe legitimidad cuando se justifica por *la voluntad de la mayoría*: "un poder legítimo, es decir, justificado por la generalidad de los individuos a los cuales se destina, debe ser entendido como poder legitimado, dentro de ciertos límites que derivan de su propio principio de legitimación, para imponer normas válidas para todos y obtener coactivamente el respeto también de parte de los disidentes". Michelangelo Bovero, "Etica e politica entre maquiavelismo e kantismo", *Lua Nova*, núm. 25, Brasil, 1992, p. 150.

> Lo que confiere poder a las instituciones y a las leyes de un país es el apoyo del pueblo, que, a su vez, es sólo la continuación de ese consenso originario que ha llamado a la vida instituciones y leyes […] Todas las instituciones políticas son manifestaciones y materializaciones de poder; se consolidan y se derrumban tan pronto como el poder vivo del pueblo no se encuentra tras ellas y las sostiene. Es lo que pensaba Madison, cuando decía que todos los gobiernos reposan en último término en la "opinión".[34]

El juicio sobre los límites de la obediencia y la validez de la resistencia depende del criterio de legitimidad que se asuma. El mandato legítimo tiene que asumir dos consideraciones: justicia y bienestar colectivo o el bien de los ciudadanos.[35] Desde esta consideración y siguiendo el análisis que realiza Habermas, el único principio moderno que valida al poder es el consenso, al constituirse como elemento clave en la construcción de un poder legítimo. De allí que Habermas proponga una concepción comunicativa del poder, por un lado, y la incorporación del poder en el sistema político, en una perspectiva democrática:

> Propongo considerar el derecho como el medio a través del cual el poder comunicativo se transforma en administrativo. Pues la transformación de poder comunicativo en poder administrativo tiene el sentido de un facultamiento o autorización, es decir, de un otorgar poder en el marco del sistema o jerarquía de cargos establecidos por las leyes. La idea de Estado de derecho puede interpretarse entonces en general como la exigencia de ligar el poder administrativo, regido por el código "poder", al poder comunicativo creador de derecho, y mantenerlo libre de las interferencias del poder social, es decir, de la fáctica capacidad de imponerse que tienen los intereses privilegiados […] La concepción articulada en términos de teoría del discurso adopta una posición transversal respecto de las concepciones clásicas. Si la soberanía comunicativamente fluidificada de los ciudadanos se hace valer en el poder de discursos públicos que brotan de espacios públicos autónomos, pero que toman forma en los acuerdos de cuerpos legislativos que *proceden democráticamente* y que *tienen la responsabilidad política*, entonces el pluralismo de convicciones e intereses no se ve reprimido, sino desatado y reconocido tanto en sus decisiones mayoritarias susceptibles de revisarse como en compromisos. Pues entonces

[34] J. Habermas, "El concepto de poder en Hannah Arendt", p. 208.

[35] Con el arribo del positivismo jurídico, el problema de la legitimidad cambió, porque esta corriente no se apoya en ninguna justificación ética para durar o permanecer, sino que afirma que sólo el poder efectivo es legítimo. Desde este punto de vista, la legitimidad es un puro y simple estado de hecho. *Cfr.* H. Kelsen, *Teoría general del derecho y del Estado,* México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1979, p. 123.

> la unidad de una razón completamente procedimentalizada se retrae a la estructura discursiva de comunicaciones públicas y tiene su asiento en ella. No reconoce ausencia de coerción y, por tanto, fuerza legitimante a ningún consenso que no se haya producido bajo reservas falibilistas y sobre la base de libertades comunicativas anárquicamente desencadenadas. En el rebullir, en el torbellino e incluso vértigo de esta libertad no hay ya puntos fijos si no es el que representa el procedimiento democrático mismo, un procedimiento cuyo sentido se encierra ya en el propio sistema de los derechos.[36]

Reflexiones finales sobre poder, violencia y derecho(s)

He partido de la definición arendtiana de la "violencia" (*Gewalt*), como la acción que se ejerce sobre otro, con el empleo de las fuerzas físicas, para eliminar una resistencia que se da de hecho o que se espera con toda seguridad. El concepto de violencia se ha extendido cada vez más en la época contemporánea y certifica, por una parte, una sensibilidad creciente de la sociedad a las influencias de unos hombres sobre otros; por otra parte, demuestra el juego oculto y cada vez más refinado en su empleo. Como nos recuerda Brieskorn, cuando Esquilo llevó al escenario la "violencia" con su *Prometeo encadenado,* hacia el 457 a.C., le asignó un papel mudo. Y con todo acierto, porque en la "violencia" hay algo sordo, sórdido e infrahumano. Aplicada a las relaciones interhumanas, la violencia degrada al hombre a la condición de objeto carente de lenguaje. Es una acción sobre el hombre, eliminando o pasando por alto lo que tiene de humano.

Sin embargo, "violencia" también puede aplicarse, en primer lugar, al "derecho" como un concepto general. Con ello, el "derecho" se entendería en último análisis como violencia, sólo que ejercida justo con una diferencia específica frente a otras formas de violencia humana; la violencia se sirve del nombre del derecho. En el marxismo clásico, el derecho es un producto de un grupo social; en el ordenamiento jurídico de la sociedad burguesa, sólo quieren ver una forma de violencia y lanzan el reproche de que la fuerza económica, y por tanto política, de un grupo social que tiene "la palabra" disimula su prepotencia bajo las formas del derecho.[37] En ese mismo sentido, se orienta el clásico planteamiento del *Manifiesto del partido comunista*, según el cual las ideas son producto de las circunstancias de la producción y propiedad burguesas, así como el derecho es sólo la voluntad de una clase elevada a ley, una voluntad cuyo contenido está dado en las condiciones materiales de vida de la clase dominante. De este modo, es comprensible que la política, el poder y el derecho sean enten-

[36] J. Habermas, *Facticidad y validez,* Madrid, Trotta, 1998, pp. 217-218 y 254-255.
[37] Cit. por N. Brieskorn, *op. cit.*, p. 53.

didos como instrumentos, formas de violencia, al servicio de instancias de dominio, disimulados y ocultos en el nivel de la superestructura. Pero, así como esa violencia no puede generar un poder político,[38] tampoco se logra jamás que surja el derecho de la violencia salvaje: *Omnis enim violentia iuri obviat* ("Pues toda violencia obvia —pasa por alto— al derecho"), dice Nicolás de Cusa.[39] Mi posición es la siguiente: fundamentar la vida política y el derecho sobre la violencia significa pretender construirlo sobre la fuerza física y psíquica, que irremediablemente es insegura e inestable. En 1762, Rousseau formulaba esta sentencia lapidaria: "El más fuerte no lo es nunca lo bastante como para ser siempre el amo, si no transforma su fuerza en derecho y la obediencia en deber". Mas ¿cómo transformar tal violencia en derecho? La transformación sólo puede llegar mediante el libre asentimiento de todos los afectados.

El derecho se diferencia de otros ordenamientos por el procedimiento de amenazar con imponerse por la fuerza y con el eventual empleo de la coacción. El énfasis recae en la organización de la amenaza, que empieza con la promulgación de la ley. Desde este punto de vista, la violencia como un elemento externo y renunciable del derecho, la posibilidad de imponerlo por la fuerza (*Gewalt*) constituye un elemento de su definición. Ahora bien, el derecho se sirve de la violencia para imponerse. Ya la misma amenaza de ésta asegura experimentalmente un poder político. De manera explícita, hay que referirse a la dificultad de la lengua alemana que emplea la palabra *Gewalt* para designar tanto la violencia física como el poder soberano en la forma de "monopolio de la potestad", "potestad política" y "división de poderes". Otras lenguas distinguen con claridad, utilizando de una parte la *vis* y de la otra la *potestas;* o bien contraponen *forcé,* "fuerza", a *power,* "poder", y también *violence,* "violencia", a *pouvoir politique,* "poder político".

El derecho no tiene comienzo ni consistencia alguna si los seres humanos no lo instituyen libremente, si los seres humanos no viven en libertad con él y debajo de él y están de acuerdo con él. El derecho no está dado de antemano como una relación natural, de modo que sólo necesite la elaboración y configuración artificial o convencional; requiere una reelaboración constante; puede caer en el olvido, puede anquilosarse y convertirse en un antiderecho, cuando impide la mediación de los espacios de libertad. Por ello, queda sujeto a la discusión pública, a la interlocución y a la corrección argumentativa, justo en espacios de libertad y autonomía individual.

Ahora bien, la libertad, en tanto que ordenada a la libertad de otras personas en un espacio público y político, tiene necesidad de la institución

[38] *Cfr*. H. Arendt, *Sobre la violencia*, p. 54; también, de ella misma, *La condición humana*, p. 223.

[39] Nicolás de Cusa, *De concordantia católica,* III, § 328.

y, por tanto, del derecho. El derecho es una estructura y un fiador del espacio de las decisiones, del origen y del fin de la libertad. En la medida en que quiere mantener y desarrollar la libertad, puede hablarse de su cometido liberador. El derecho no se instituye por causa de algún tipo de utilidad, sino que deriva de los seres humanos, que quieren organizar y cargar con una responsabilidad; el derecho le posibilita ambas cosas. Sólo la vida en derecho hace expresivo un lado de la vida humana. Contribuye a la humanización del individuo y, gracias a su función mediadora, comporta la autocomprensión de la sociedad en sí misma. La libertad no sólo es el motivo determinante del derecho, sino que constituye también su objeto determinante.

De acuerdo con este planteamiento, con el derecho se dan las relaciones siguientes. Necesita el poder, pero también el poder tiene necesidad del derecho. El propio ordenamiento jurídico representa un poder, incluso antes de que se ejerza contra cualquiera una coacción jurídica. Sin poder, el derecho sería incapaz en buena medida de cumplir su cometido de mediación duradera y de descargo. En la medida en que debe servirse del poder, éste ha de regularse desde el derecho. El poder del que ha de servirse no entra en una forma burda al servicio de la imposición del derecho, sino que se transforma a su vez en derecho. El poder entre los hombres sale al encuentro del derecho en el cumplimiento de sus cometidos. Éste no ha de tocar para nada las estructuras de poder, cuando ellas no impiden el cumplimiento del cometido jurídico; pero tiene poder para demoler o para construir, cuando los cometidos del derecho así lo exigen.

EL ASUNTO DE LO SOCIAL DESDE EL PENSAMIENTO DE HANNAH ARENDT

Miguel Ángel Martínez Martínez*

Resumen El asunto de lo social desde el pensamiento de Hannah Arendt permite comprender los acontecimientos que conducen a desdeñar la vida política y a configurar espacios de relación a partir de una hibridación entre el espacio público y el privado, donde existe la posibilidad de generar una política sin libertad —espacios de aparición donde los movimientos son automáticos— y donde se realiza una instrumentalización política de la vida de hombre, en tanto especie, de modo más consistente en tanto más se impone la necesidad como criterio fundamental.

Abstract The issue of the social from the thought of Hannah Arendt, to understand the events leading to disdain politics and configure spaces from a hybridization between the public and private space, where there is the possibility of generating a policy without freedom —spaces appearance where the movements are automatic— and in which makes a political instrumentalization of the life of man, as a species, more consistent in the more there is a need as a fundamental criterion.

* Instituto Tecnológico de Estudios Superiores de Monterrey, México.

Palabras clave
Biopolítica, Arendt, política, espacio público

Keywords
Biopolitic, Arendt, policy, public space

Estamos llamados a sucumbir porque en la historia de la humanidad no ha sonado aún la hora de la libertad.

Robespierre

Tratar el asunto de lo social parece remitir espontáneamente a una oposición con el pensamiento científico. Así, se presenta con una movilidad semántica y una carencia de validez científica en el sentido moderno del término. Arendt aborda tal consideración en varios momentos de su pensamiento, sobre todo en *La condición humana*[1] y en *Sobre la revolución,*[2] que serán la base para reflexionar no sólo sobre la lógica interna del pensamiento acerca de lo social, sino en el impacto político que lo social tiene al irrumpir en la Edad Moderna como un híbrido entre el espacio público y el privado en perjuicio directo contra la libertad.

La Modernidad inicia con el ímpetu de la Ilustración, donde la razón establece la direccionalidad y el carácter progresivo de la historia humana; así, el despliegue de la ciencia moderna, los distintos adelantos tecnológicos que facilitaron la vida a un sector de la población y la promesa de mayor felicidad para todos, establecieron un conjunto muy diferente de condiciones económicas orientadas a centrarse en la especie y en el individuo en tanto viviente. Hannah Arendt remite a lo anterior al considerar lo siguiente: "la necesidad más imperiosa que se nos hace patente en la introspección es el proceso vital que anima nuestros cuerpos y los mantiene en un estado constante de cambio cuyos movimientos son automáticos, independientes de nuestra propia actividad".[3]

En este sentido, el pensamiento de Hannah Arendt hace comprensibles los acontecimientos que conducen a desdeñar la vida política y configurar una acción sin obra, un sujeto sin sustancia, una presencia sin representación; es decir, una comunidad indiferente, que se despliega en la tragedia de generar una política sin libertad, espacios de aparición don-

[1] Hannah Arendt, *La condición humana,* Paidós, Barcelona, 2005, pp. 83 y ss.
[2] H. Arendt, *Sobre la revolución,* Alianza, Madrid, 2006, pp. 78-151.
[3] *Ibidem,* p. 78.

de los movimientos son automáticos, instrumentalización política de la vida que se afirma de modo más consistente en tanto más se impone la necesidad. Por ello, en las páginas que siguen, presentaré un acercamiento al concepto de "lo social" desde el pensamiento de Arendt como una manera de establecer implícitamente una fundamentación biológica de la política, es decir, biopolítica.[4] En la revisión histórica que nos propone la autora alemana, el concepto en cuestión se encuentra ligado a la liberación del proceso vital y el desencadenamiento de diversos cambios que han ido amenazando con sepultar el espacio de libertad, donde se expresa la pluralidad de lo humano; en términos de Arendt, a una irrupción de los procesos propios de la labor en los espacios de lo político.

El surgimiento de lo social

En el *Diario filosófico,* Arendt señala que "lo socialmente revolucionario de la revolución industrial está en la 'socialización' = desprivatización del trabajo. Se actúa con otros, se producen objeto para el mundo, pero se trabaja para sí mismo".[5] Pues quien únicamente tiene su trabajo forma parte del "proletariado", única clase que, de entrada, carece de toda propiedad y no reconocía efectivamente ningún ámbito privado, ya que su lugar en el mundo estaba determinado por la pertenencia a la clase. Señala que el punto de partida del surgimiento de lo social se establece cuando el *homo pauper* es presentado como hombre libre, despojado de los lazos de la servidumbre, así como también de los medios de vida y abierto a los espacios de encuentro sin las condiciones materiales para establecer el reconocimiento de la pluralidad y para ejercer su libertad.[6]

[4] El término "biopolítica" es propuesto por el sueco Rudolf Kyellen, pero será el francés Michel Foucault quien le otorgue un valor interpretativo y una potencia reflexiva capaz de abrir nuevas posibilidades para proyectar una serie conceptual que permite comprender el programa político y filosófico de la actualidad del presente. Michel Foucault, "El nacimiento de la biopolítica", *Archipiélago,* núm. 30; también *Nacimiento de la biopolítica: curso en el Collège de France (1978-1979),* Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2007.

[5] H. Arendt, *Hannah Arendt: diario filosófico. 1950-1973*, Herder, Barcelona, 2006, p. 338. Es necesario tener en cuenta que el trabajo hasta la época industrial había sido considerado como el asunto más privado, apolítico y asocial del hombre. Una profundización del trabajo y de sus características en Arendt se encuentra en *La condición humana,* pp. 165-196.

[6] "En el concepto de *trabajador libre* está ya implícito que el mismo es *pauper* [...] En cuanto obrero sólo puede vivir en la medida en que intercambie su capacidad de trabajo por parte del capital que constituye el fondo de su trabajo. Tal intercambio está ligado a condiciones que *para el obrero* son fortuitas, indiferentes a su *ser orgánico*". Karl Marx, *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política*, *1857-1858*, vol. II, Siglo XXI, Buenos Aires, 1972, p. 110.

La pobreza no es sólo la carencia de las condiciones económicas, como lo creía Marx, sino es un "estado de constante indigencia y miseria extrema cuya ignominia consiste en su poder deshumanizante".[7] Así, la sobredimensión que tiene la aparición pública de las necesidades orgánicas se ha convenido en llamar "la cuestión social, es decir, de modo más llano y exacto, podríamos llamar el hecho de la pobreza".[8] Esta sobredimensión moderna de las necesidades biológicas que inhiben los atributos propios de la *polis*, la acción y la palabra, altera la razón del ser de "lo político". Por ello, veremos que, en opinión de Arendt, lo que caracteriza a la cuestión social surgida en la época moderna es el proceso que conduce al *animal laborans* a ocupar progresivamente el centro de la escena política. Y, más allá del diagnóstico del aparente triunfo del *homo faber* en la Modernidad, lo que nos permite pensar en lo social es el ascenso de la labor al más alto puesto en el orden jerárquico de la *vita activa*, pues, como se sabe, lo que para los griegos constituía la forma más baja de la actividad humana, debido a la vinculación con la necesidad natural, se ha convertido en algo omnipresente.[9]

Entonces, cabe afirmar que vivimos en una época caracterizada por la victoria del *animal laborans* o, lo que es lo mismo, por el dominio de lo social sobre la política. Y, aunque el tratamiento arendtiano de lo social ha sido objeto de numerosas críticas, el interés de su mirada sobre el proceso de modernización no radica sólo en sus diagnósticos, sino en especial, en "la manera en la que trata de fundamentarlos con una estrategia conceptual dirigida a criticar la articulación política de la que se han desarrollado las sociedades occidentales en la actualidad. Con ello cuestiona la gramática de fondo del discurso político contemporáneo".[10]

Más aún, desde de *Los orígenes del totalitarismo,* intenta subsanar lo que considera "la laguna más seria" de la tradición política occidental y realiza una cartografía basada en una búsqueda rigurosa del surgimiento histórico de conceptos y situaciones que permitan "examinar y soportar conscientemente la carga que nuestro siglo ha puesto sobre nosotros —y no negar su existencia ni someterse mansamente a su peso".[11]

[7] H. Arendt, *Sobre la revolución,* p. 79.

[8] *Idem.*

[9] Hay puntos de mucha coincidencia entre la concepción de lo social en Arendt y los análisis de Michel Foucault relativos al hecho de que en los umbrales de la vida moderna los mecanismos y los cálculos del poder estatal comienzan a incluir a la vida natural, de modo que la política se transforma en una instrumentalización de la vida, como más adelante se señalará.

[10] Albrecht Wellmer, "Hannah Arendt y la revolución", en Dana R. Villa [ed.]*, Hannah Arendt: el legado de una mirada,* Sequitur, Madrid, 2007, p. 101.

[11] H. Arendt, *Los orígenes del totalitarismo*, Taurus, México, 2004, p. 10.

Ahora bien, el asunto de lo social exige aclarar el lugar preciso que ocupa Marx en el seno de la tradición occidental y, con ello, aclarar qué principios teóricos y qué experiencias históricas han articulado la tradición y cómo y por qué ciertas nuevas experiencias han puesto en crisis, aparentemente irreversible, esos principios de la doble monstruosidad política del siglo XX. Sin duda, lo anterior rebasa los límites formales de este trabajo, pero se presentará como telón de fondo de los cruces entre principios teóricos y experiencias históricas con objeto de mostrar la manera en que la revolución industrial y las revoluciones norteamericana y francesa cambiaron el escenario de la coexistencia social y política en la cultura occidental del siglo XX, pues la "emancipación, ya en proceso, de la clase trabajadora en el seno de una sociedad igualitaria en la que todos los seres humanos son (sólo) laborantes-consumidores está a la base de la glorificación marxiana de la labor y, con ella, a la base de la exaltación de la necesidad como fuente y motor de la libertad".[12]

¿De dónde procede la liberalización de la labor como precondición de la ciudadanía? ¿Qué acontecimientos históricos generaron el horizonte cultural para que esta liberalización de la labor produjera el desnudo hecho de ser simplemente humanos? Para atisbar una respuesta somera y comprender, con ello, el asunto de lo social, es necesario recorrer brevemente los significados de su antropología política presentada en la obra *La condición humana.*[13]

En esta obra presenta, en primer lugar, las tres actividades fundamentales de la *vita activa:* labor, trabajo y acción. La primera, la labor, es la actividad correspondiente al proceso biológico ligado a las necesidades vitales producidas y alimentadas en el proceso de la vida;[14] por su parte, el trabajo es la actividad que corresponde a lo no natural, a la realidad artificial que produce un mundo de cosas, cuyo correlato es la mundanidad; así, la acción "es la única actividad que se da entre los hombres sin la mediación de cosas o materia"[15] y su correlato es la pluralidad. Estos tres conceptos caracterizan la condición humana. No se trata de la naturaleza humana, en tanto que Arendt no pretende esclarecer la esencia metafísica del ser del hombre, sino el marco axiológico de condicionamientos, autofabricados o no, que permiten el desarrollo de la existencia humana.

Ahora bien, labor, trabajo y acción tienen relación con la vida, mundanidad y pluralidad. Donde la vida corresponde a la labor, al mero hecho

[12] Agustín Serrano de Haro, "Presentación", en H. Arendt, *Karl Marx y la tradición del pensamiento político occidental*, Encuentro, Madrid, 2007, p. 10.

[13] H. Arendt, *La condición humana,* pp. 35-105.

[14] *Ibidem,* p. 35.

[15] *Idem.*

de estar vivos; la mundanidad, al trabajo, en tanto actividad que permite construir el escenario más o menos duradero, a partir de una instrumentalización y generación de un espacio de intercambio y cuya máxima expresión es la obra de arte; y, por último, la acción que tiene su correlato en la pluralidad, condiciones para el encuentro entre distintos y el intercambio de acciones y palabras. La teoría política arendtiana exalta la acción y la pluralidad en tanto condiciones que permiten el ejercicio político por excelencia; es decir, la libertad como cualidad eminentemente humana.

Sin embargo, el proceso de inversión en la cartografía arendtiana inicia en la relación entre *vita activa* y *vita contemplativa*. Para ello, Arendt recupera una tradición aristotélica y grecofílica reconocida por todos, en la que no abundaré. Pero, para fines de la exposición, es necesario señalar los vínculos entre los conceptos antes mencionados, puesto que la filósofa de Hannover pretende ubicar la forma en la cual la *vita activa* —caracterizada por la acción como práctica abierta de la libertad— tuvo un desplazamiento ante la *vita contemplativa.* Es decir, cómo la teoría fue privilegiada ante la praxis con las implicaciones políticamente relevantes, deteriorando con ello el plexo de sentido que tiene la relación política, los espacios de encuentro y la capacidad de ser visto y escuchado entre una pluralidad. Por eso, Arendt se concentra en recuperar el contexto en el que surgen los conceptos, examina el significado primario, ciertas traducciones y las causas históricas que influyeron en la depreciación que tuvo la actividad política, actividad interhumana y abierta.

El cristianismo —señalado explícitamente por Arendt— y las influencias del pensamiento helenista —como los cínicos, epicúreos y estoicos— dislocaron la distinción aristotélica de los tres tipos de vida (*bioi*): vida placentera o hedonista, vida práctica o política y vida teórica o contemplativa; fue sustituida por nuevos contenidos, produciendo una inversión desde el siglo III a. C., hasta la época moderna, donde a "la acción se le consideró también entre las necesidades de la vida terrena, y la contemplación (el *bios theoretikos,* traducido por *vida contemplativa*) se dejó como el único modo de vida verdaderamente libre".[16]

La consideración negativa de la *vita activa* se remonta al mismo Platón y a su discípulo Aristóteles, donde la utópica reorganización de la vida de la *polis* está dirigida por el discernimiento del filósofo; por el contrario, no tiene más objetivo que hacer posible la forma de vida de éste. Los filósofos añadieron a la antigua libertad con respecto de las necesidades de la vida y a la coacción de los demás el cese de la actividad política, por lo

[16] H. Arendt, *La condición humana,* p. 40.

que, con la llegada del cristianismo, se originó la filosofía apolítica de la antigüedad. Nos dice Arendt:

> La expresión *vita activa,* comprensiva de todas las actividades humanas y definida desde el punto de vista de la absoluta quietud contemplativa, se halla más próxima a la *ascholia* (quietud) griega, con la que Aristóteles designaba a toda actividad, que al *bios theoretikos* griego. Ya en Aristóteles la distinción entre quietud e inquietud entre una casi jadeante abstención del movimiento físico externo y la actividad de cualquier clase, es más decisiva que la diferencia entre la forma de vida política y la teórica, porque finalmente puede encontrarse dentro de cada una de las tres formas de vida.[17]

Esta prioridad de la contemplación sobre la actividad reside en la convicción de que ningún trabajo puede igualar la belleza del cosmos, que gira permanentemente y de manera inmutable sin ninguna interferencia del exterior.[18] Así, el cristianismo, con su creencia en el más allá, que se anuncia en la contemplación, establece una connotación religiosa al degradamiento de la *vita activa*, lo cual coincide con el descubrimiento de la contemplación (*theoría*) como resultado de la facultad humana que desde entonces ha gobernado el pensamiento metafísico y político a lo largo de nuestra historia.[19] Con lo anterior, Arendt busca sencillamente indicar el enorme peso de la contemplación que ha borrado las distinciones y articulaciones dentro de la *vita activa*. Más aún, ni el pensamiento de Marx ni tampoco el de Nietzsche, a decir de la teórica política alemana, han supuesto un cambio esencial en la inversión señalada. A pesar de los esfuerzos, esta inversión se ha dejado más o menos intacta, pues sigue consolidando, cada vez de modo más enérgico, el proceso vital que se impone en toda su necesidad, hasta llegar incluso a la intimidación con su automatismo fatal. En este sentido, la tradición platónico-aristotélica y medieval-moderna se ha mantenido constante en el pensamiento político occidental, cuya expresión mayor es el mismo Marx, quien "emerge como el gran pensador que toma nota de las mutaciones ocurridas y trata de hacerse cargo de su extraordinario alcance".[20]

---

[17] *Ibidem,* p. 41.

[18] *Idem.*

[19] En otra parte, Arendt señala que "la necesidad del proceso histórico, concebido originariamente a imagen del movimiento rotatorio, necesario y sometido a las leyes de los cuerpos celestes encontró su equivalente en la necesidad recurrente a la que está sometida toda la vida humana". *Vid. Sobre la revolución,* p. 79.

[20] A. Serrano de Haro, *op. cit.,* p. 10.

Esta inversión de la *vita activa* por la *vita contemplativa* se acrisola debido a la relación entre inmortalidad y eternidad, términos que orientaban sentidos completamente distintos. La *vita activa* se relaciona con la inmortalidad, que se logra al realizar acciones frente a los otros que mantienen al actor presente en su memoria, y puede trascender de generación en generación; mientras que la *vita contemplativa* apela a la fundamentación ontológica y metafísica de la naturaleza humana para conservar el ser del hombre, la eternidad, en tanto duración infinita y sin límites, no requiere las condiciones históricas ni mucho menos es alcanzada por las actividades más elevadas del hombre. Así, desde la tradición antes señalada, platónico-aristotélica y medieval-moderna, se dio por sentado que la inmortalidad, por más sólida que fuera, está caracterizada por un ineluctable deterioro anamnético. Ante la duración en el tiempo, la inmortalidad fue suplantada por lo eterno como verdadero centro del pensamiento metafísico.[21] Este desplazamiento llevó a los hombres a despreciar cualquier lucha por la inmortalidad, pues era considerada como vanidad y vanagloria, estableciendo una oposición abierta entre las cuestiones políticas y las eternas.[22]

Además de lo anterior, se encuentra la traducción del *zoon politikon* por *animal socialis*, de Séneca, que luego se prolongó a través de Tomás de Aquino al establecer una igualdad semántica entre *politicus id est socialis* (lo político, esto es, lo social). Arendt menciona cómo esta inconsciente sustitución de lo social por lo político revela hasta qué punto se había perdido el original concepto griego sobre la política:

> De ahí que resulte significativo, si bien no decisivo, que la palabra "social" sea de origen romano y que carezca de equivalente en el lenguaje y en el pensamiento griego. N obstante, el uso latino de la palabra *societas* también tuvo en un principio un claro, aunque limitado significado político; indicaba una alianza entre el pueblo para un propósito concreto, como organizarse para gobernar o cometer un crimen. Sólo con el posterior concepto de una *societas generis humani* (sociedad del género humano), "social" comienza a adquirir el significado general de condición humana fundamental. No es que Platón o Aristóteles desconocieran —o se desinteresaran— el hecho de que el hombre no puede vivir al margen de la compañía de sus semejan-

[21] H. Arendt, Hannah, *La condición humana,* p. 44.

[22] Unido a este tipo de reflexión filosófica se encuentra la caída del Imperio Romano, lo que demostró visiblemente que ninguna obra salida de manos mortales podía ser inmortal, y "dicha caída fue acompañada del creciente evangelio cristiano, que predicaba una vida individual imperecedera y que pasó a ocupar el puesto de religión exclusiva de la humanidad occidental. Ambos hicieron fútil e innecesaria toda lucha por la inmortalidad terrena". *Ibidem,* p. 46.

> tes, sino que no incluían esta condición entre las específicas características humanas; por el contrario, *era algo que la vida humana tenía en común con el animal, y sólo por esta razón no podía ser fundamentalmente humana. La natural y meramente social compañía de la especie humana se consideraba como una limitación que se nos impone por las necesidades de la vida biológica, que es la misma para el animal humano que para las otras formas de existencia social.*[23]

La necesidad se establece con un despotismo generalizado, y quienes universalmente se presentan apremiados por la necesidad son el *homo pauper* y "cuando éstos se presentaron en la escena de la política [el espacio público], la necesidad se presentó con ellos y el resultado fue que el poder del antiguo régimen perdió su fuerza y la nueva república nació sin vida; hubo que *sacrificar la libertad* [...] a *las urgencias del propio proceso vital.*[24] Fue la necesidad de vestido, alimento y reproducción de la especie la que desencadenó el terror y en la que comenzó la agonía de la política y su libertad. "No fue la conspiración de reyes y tiranos, sino la conspiración mucho más poderosa de la necesidad y la pobreza la que distrajo los esfuerzos de los revolucionarios y evitó que sonase 'la hora histórica'".[25] El objetivo político moderno no es ya la libertad, sino la satisfacción de las necesidades de la especie, por ello, ante la indistinción entre lo privado y lo público en la concepción arendtiana, exige el surgimiento de lo social para determinar esta esfera pública regida por las exigencias de lo privado.

Por tanto, la esfera social —que no es ni pública ni privada, sino un espacio intermedio que fusiona algunas de las características tanto de un ámbito como del otro— es un fenómeno que se consolidó con la llegada de la época moderna y cuya forma política se acrisoló en el Estado-nación. Estas distinciones analíticas permiten comprender la división entre la esfera pública y privada, la *polis* y la familia, así como las actividades relacionadas con un mundo común y las relativas a la conservación de la vida. Actualmente, ese límite esquemático ha quedado borrado pues "vemos al conjunto de pueblos y comunidades políticas a imagen de una familia cuyos asuntos cotidianos han de ser cuidados por una administración doméstica gigantesca y de alcance nacional".[26] Así, el surgimiento de la economía política, que en Arendt es inconcebible, o economía nacional, como ella lo nombra, tiene como objetivo la "administración doméstica colectiva" al

[23] *Ibidem*, p. 52. Las cursivas son mías.
[24] H. Arendt, *Sobre la revolución,* p. 79.
[25] *Ibidem,* p. 80.
[26] *Ibidem,* p. 55.

modo de un conjunto de familias económicamente organizadas a las que se denomina "nación".[27]

La sobredimensión de lo privado: lo social

El auge de la cuestión social se caracteriza por la administración pública con criterios domésticos; es decir, en la sociedad se constituyen como ciudadanos los nacidos en un territorio donde se administran las necesidades del individuo desde una razón instrumental del bien común Así, lo privado se proyecta públicamente bajo un contorno de lo social, que implica lo privado en una virtud y parte del bien común; así como el hombre y lo humano se implican, también la necesidad con el interés, la familia en lo público. Desde esta asimilación de las esferas privada y pública, los hombres, en tanto miembros de la misma especie, ubican las necesidades de la pura vida como centro de preocupación pública, siendo la necesidad el criterio político por excelencia con lo que se margina la posibilidad de un orden eminentemente político.[28] Con ello, no sólo se borró la antigua línea fronteriza entre lo privado y lo político, sino que también se cambió más allá de lo reconocible el significado de la vida para el individuo y el ciudadano. Esta falta de límites exige un gobierno de un solo hombre, como el esquema organizativo de la familia, que conduce a la forma de organización familiar a ser trasplantada en lo público que, a su vez, produce la sociedad en una especie de gobierno de nadie.

> Pero este nadie —el supuesto interés común de la sociedad como un todo en economía, así como la supuesta opinión única de la sociedad refinada en el salón— no deja de gobernar por el hecho de haber perdido su personalidad. Como sabemos por la más social forma de gobierno, esto es, por la

[27] *Idem.* Para profundizar en la fundamentación biopolítica de la "nación", *cfr.* Andrea Cavalletti, *Mitología de la seguridad: la ciudad biopolítica*, Adriana Hidalgo, Buenos Aires, 2010; Giorgio Agamben, *Homo sacer: el poder soberano y la nuda vida* [trad. de Antonio Gimeno Cuspinera], Pre-Textos, Madrid, 2003; M. Foucault, *Nacimiento de la biopolítica*; *Hay que defender la sociedad. Curso en el Collège de France (1975-1976)*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2006; *Seguridad, territorio y población*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2006.

[28] Pese a que Arendt considera las necesidades como un elemento normativo en el escenario político, advierte que lo social irrumpe en la Modernidad por medio de las revoluciones, en particular la Revolución Francesa de 1789. Sólo que lo social, en el caso de la Revolución Francesa, está ligado a la violencia de la necesidad y del deseo, pues "nadie puede negar el papel importantísimo que la cuestión social ha desempañado en todas las revoluciones". H. Arendt, *Sobre la revolución, op. cit.,* p. 22 y ss.

> burocracia (última etapa de gobierno en la nación-estado, cuya primera fue el benevolente despotismo y absolutismo de un solo hombre), el gobierno de nadie no es necesariamente no-gobierno; bajo ciertas circunstancias, incluso puede resultar una de sus versiones más crueles y tiránicas. [29]

Esta disolución de la personalidad fue desplazada por la conducta, en tanto reemplazo a su vez, de la acción como principal forma de relación humana. Este conformismo a las exigencias sociales, de acuerdo con Hanna Pitkin en su *The Attack of the Blob: Concept of the Social,*[30] hace que los hombres actúen con respecto a sus actividades económicas. La economía sólo pudo adquirir carácter científico cuando los hombres se convirtieron en seres sociales y unánimemente siguieron ciertos modelos de conducta, de tal modo que quienes no observaban las normas podían ser considerados como asociales o anormales. La conducta motivada por la economía prescinde de la libertad pública por centrarse en el bienestar y liberarse de la urgencia y la inmediatez de la necesidad; no busca liberar de la tiranía, sino transformar poco a poco a los hombres aglutinados en un espacio en una sociedad de consumidores arrastrados por un proceso casi natural, en cuyo ciclo, siempre repetido, las cosas están destinadas a desaparecer y a ser devoradas rápidamente, sin ninguna estabilidad ni durabilidad,[31] pues la actividad laboral vinculada a la vida, en el sentido más elemental y biológico, ha irrumpido en el mundo con su proceso circular y de monótona repetición, dando lugar a un crecimiento no natural de lo natural; con ello, la relación interhumana se caracteriza en términos de pérdida de lo político, de atrofia del mundo o de fuga del mundo hacia el yo.

Lo social no es otra cosa que un procedimiento portador de un principio de poder subjetivador del yo y legitimador del sistema del "hombre socializado", en tanto miembros e integrantes de la naturaleza y de la historia, dos procesos totales que los incluyen, absorben, transforman, integran, y los asimilan al modo de un permanente estado de excepción. En éste, los hombres, sujetos que realizan funciones, son enteramente superfluos, son embebidos en un sistema en el cual resultan banales, puesto que ejercen un dominio en un mundo de reflejos condicionados. Marionetas sin el más ligero rasgo de espontaneidad, precisamente porque los recursos del hombre son tan absorbentes sólo cuando se convierte en un espécimen del hombre.

---

[29] H. Arendt, *La condición humana,* p. 63.

[30] Hanna Pitkin, *The Attack of the Blob: Concept of the Social,* The University of Chicago Press, Chicago, 1998, pp. 12-13.

[31] Fina Birulés, *Una herencia sin testamento: Hannah Arendt*, Herder, Barcelona, 2007, p. 137.

Así, se perfecciona y se hace más efectiva la forma de ejercer el control sobre seres vivientes. Lo social, por tanto, será una máquina en perfecto funcionamiento. Es un ámbito donde los humanos son considerados sujetos vivientes que se agrupan y relacionan a modo de un cuerpo en recomposición constante. Arendt señala, en el concepto de lo social, la sombra siniestra de la debacle de la política, pues así como el organismo físico para garantizar su propia vida y su propio funcionamiento elimina residuos (las toxinas y los cuerpos dañinos e inútiles), de igual manera la sociedad, impulsada por "lo social", tiende a eliminar a los miembros molestos e indeseables, de forma más o menos indiscreta, más o menos intencional. Entonces, los humanos envueltos en lo social devienen superfluos, es decir, determinados, palabra que en cierto modo es sinónima a la de muerte, en la medida en que denota la pérdida del mundo donde son irrelevantes tanto sus acciones como sus palabras. Lo social genera un único mundo desarrollado por la tecnología a partir de la cual se instala un presente estandarizado y aglomerado. Esto se debe a que la unidad e identidad pueden ser destruidas con facilidad al mantenerse sólo a partir de una solidaridad negativa consistente en estar expuesto a perder las condiciones materiales y sociales que garantizan la sobrevivencia. La preocupación fundamental por garantizar la vida sin más expresa una forma totalitaria de hombres mecánicos o sociales que carecen de la experiencia de la libertad.

El sujeto social es, por tanto, existencia desnuda, ámbito donde el individuo se normaliza, condiciona y conduce a buscar la comodidad y la seguridad antes que la libertad. Es el espacio donde se muestra en su impersonalidad el "hombre masa" que ha perdido la facultad de reafirmar su individualidad y sólo puede relacionarse con los demás a través de la imitación de un modelo que lo homologa, lo estandariza. Es ahí cuando se desarrolla una visión unívoca del mundo donde la sociedad ofrece a las individuos agrupados sus promesas de cambio, su seguridad y justicia, a cualquier precio y por cualquier medio, sin el temor de sucumbir a las objeciones morales venidas de las diferencias que permiten la pluralidad.

El pensamiento de Arendt considera que el espacio público, el mundo común compartido, el ámbito de ostentación y visibilidad, es el lugar donde la realidad del mundo se manifiesta. Sólo aquello que se considera importante, digno de ser visto y oído puede ser admitido en el espacio público. Sin embargo, la presencia de lo social lo eclipsa en tanto que el sujeto privado se apropia del espacio común del mundo humano, deviniendo lo colectivo, lo socializado, lo comunitario.[32] Lo social se considera como ese híbrido don-

[32] Es fuerte la crítica de Esposito al señalar que la noción de *polis* no termina en el mantenimiento de la vida, desde el momento en que adquiere sentido propio por la separación que experimenta respecto a los procesos biológicos. "La *polis* nace cuando la preocupación

de lo privado, en tanto reproducción material de la vida y como mera actividad económica, se sobredimensiona y adquiere relevancia política, con lo cual invade el espacio reservado a lo eminentemente político. Si la sociedad es el lugar del trabajo y del consumo, la actividad política se convierte en la modalidad con la cual se puede administrar y gestionar los problemas derivados de ellos. Lo público es ahora una función de lo privado y lo privado se ha convertido en el único interés común que resta.[33]

Esta inversión topológica ha hecho de la esfera privada el lugar de la acción, la libertad, el discurso y la pluralidad, mientras que la esfera pública se caracteriza como el *lugar de la necesidad*, donde el solo hecho de la mutua dependencia en nombre de la vida y de nada más asume un significado público en el cual se consiente que aparezcan en público las actividades conectadas con la mera supervivencia; en términos de la misma Arendt: "la sociedad es la forma en la que la mutua dependencia en beneficio de la vida y nada más adquiere público significado, donde las actividades relacionadas con la pura supervivencia se permiten aparecer en público".[34]

Ante tales afirmaciones, el debate con Marx y el liberalismo es inevitable, como se ha señalado. Por un lado, el primero considera lo político como una variable de lo económico; mientras que el segundo pretende restringir la extensión de lo político para convertirlo simplemente en el vigilante nocturno del desarrollo económico.[35] En la misma obra de *La condición humana,* no hace una distinción fundamental entre el pensamiento de Locke y Constant o las teorías de Smith y Bentham; así, también considera irrelevante la distancia que separa las políticas del *laissez-faire* del mercantilismo y neomercantilismo.[36] Todas estas posturas van a privilegiar la actividad necesaria por encima de la política; es decir, comparten el punto de vista social según el cual la naturaleza crucial de la política consiste

por la vida individual queda sustituida por el amor hacia el mundo común. E, inversamente, declina cuando aquella vuelve a ubicarse en el centro de la dinámica del poder en forma de biopolítica. Pero decir que la acción no termina en la autoconservación es, sin embargo, aún poco. La acción no se termina si no cesa ella misma. Encontramos también más allá de la contraposición aristotélica de praxis y técnica. El fin de la acción es lo mismo que ésta". Roberto Espostio, "¿*Polis* o comunidad?", en F. Birulés [comp.], *Hannah Arendt: el orgullo de pensar*, Gedisa, Barcelona, 2000, pp. 119-120.

[33] Para una reflexión sistemática sobre la noción de *resta*, *cfr.* Giorgio Agamben, *El tiempo que resta: comentario a la carta a los romanos*, Trotta, Madrid, 2006, pp. 183.

[34] H. Arendt, *La condición humana,* p. 68.

[35] Simona Forti, *Vida del espíritu y tiempo de la polis*: *Hannah Arendt entre filosofía y política*, Cátedra, Madrid, 2001, p. 350. Esta misma pensadora considera que Arendt ignora de manera intencional la diferencia entre el liberalismo político y el económico.

[36] *Idem.*

en favorecer la actividad de la producción y del consumo, en la búsqueda constante de mantener viva a la vida.

A pesar del esfuerzo genealógico conceptual de Arendt con el término de lo social, la teórica política no reconstruye la historia conceptual del término "sociedad". Arendt parece despreciar nociones fundamentales como la *societas civilis,* primero, y luego la de *civil society o Bürgerliche Gesellschaft.* También, señala Simona Forti, falta todo el reconocimiento del papel estratégico que la declinación específica de la noción "sociedad civil" ha tenido en la defensa de las diferencias y de la pluralidad contra el poder homologante y centralizador del Estado.[37]

A Arendt, la noción de lo social le permite comprender cómo los seres humanos han devenido una especie de animal que ha subsumido la pluralidad bajo una humanidad en sí misma idéntica; es decir, comprender la manera en la que surge la sociedad de masas, preocupada únicamente por la mera supervivencia, pues el carácter invasivo de tal sociedad juntó nuevos ámbitos que en el pasado habían sido espacios públicos y que ahora son caracterizados por el proceso mismo de la preocupación por mantener la vida. Ésta es la razón profunda que hace de la uniformidad la esencia de la esfera de lo social. Así, lo social produce sujetos conformistas, uniformados y homogéneos, porque en el fondo las necesidades materiales son iguales entre todos los individuos. Todo ser humano tiene en común la vida sin más, el sustrato orgánico que le exige proveer los satisfactores correspondientes a las necesidades de la vida. "El deseo de distinción, que había sido uno de los motores más eficaces de la acción política se satisface ahora recurriendo a la moda, a actitudes extravagantes o, como se diría hoy, apelando a la cultura de lo efímero".[38]

Lo social produce, entonces, una combinación de sujetos egocéntricos, conformistas y nivelados que gesta necesariamente un gobierno burocrático, jamás democrático, pues la burocracia se hace cargo de la conducción del *oikos* sobre la escala nacional. La esfera social, en su ahogo de la política, genera formas de gobierno que, en determinadas circunstancias, pueden producirse en manifestaciones todavía más crueles y tiránicas que las acostumbradas. Para ilustrarlo, permítase esta larga cita de su *Diario filosófico*:

> La conexión entre tiranía y sociedad de esclavos está muy bien ilustrada en la descripción del médico de esclavos de Platón, del *áneu lógou*, que corre de cama en cama y deja prescripciones 'tiránicas'. La tiranía está en el *áneu lógou* (sin palabras, mudo). Por el contrario, con el paciente libre se discute. En

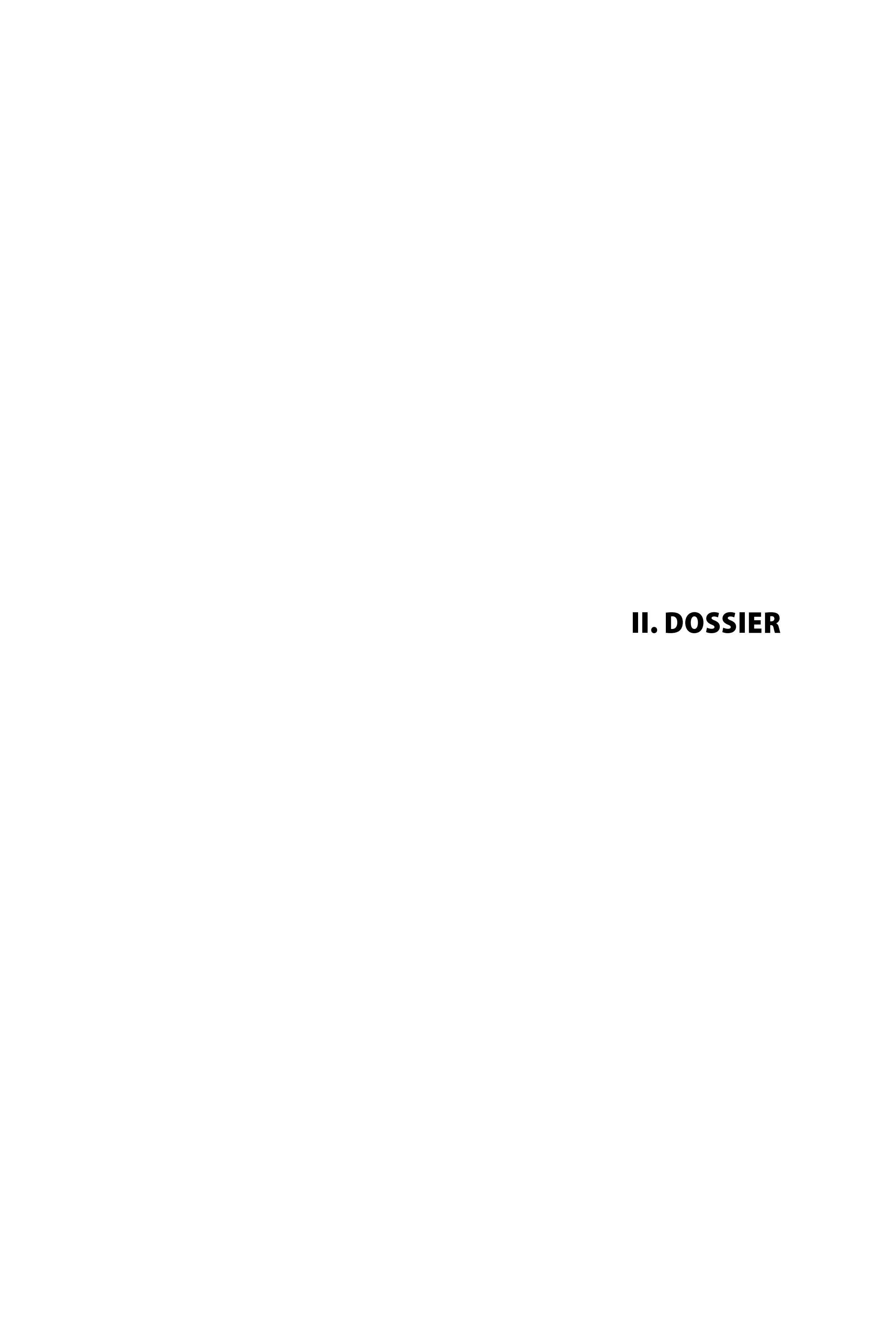
[37] *Ibidem*, pp. 350-351.
[38] *Ibidem*, p. 352.

> qué medida nos hemos acercado por doquier a la tiranía total sobre esclavos que trabajan, puede verse claramente en el comportamiento del médico moderno, que se ha convertido en un auténtico doctor de esclavos.

Breve conclusión: ante lo social, la reivindicación política

La política se vincula con la pluralidad, vive de relaciones y, por ello, asimilar la política a la labor implica ligarla a la necesidad y al repetitivo ciclo de la vida biológica y, si se atienden sólo las necesidades vitales, los humanos son intercambiables con cualquier otra especie animal. De modo que cabe pensar la emergencia de una futura sociedad en la que la individualidad se verá sumergida en un proceso colectivo de vida con un único objetivo: garantizar la vida. Sólo cuando la reproducción de la vida individual queda absorbida por el proceso de la vida de la especie, puede el proceso de la vida colectiva de una "humanidad socializada" seguir su propia "necesidad", es decir, su automático curso de fertilidad en el doble sentido de la multiplicación de vida y de la creciente abundancia de bienes que ellas necesitan.

En este sentido, el abordaje arendtiano a la cuestión de lo social permite comprender la posibilidad efectiva de sustituir a un hombre por cualquiera, debido a su indistinción particular y su universalidad formal. Esto marchita la esfera público-política bajo las condiciones del desarrollo desatado por las fuerzas productivas de la sociedad. Desde los inicios de la modernidad se ha venido torneando el reino del *animal laborans* y de la igualdad universal, como si paulatinamente se hubieran derribado las diferentes fronteras que protegían a la potencia de la naturaleza. Ante los acontecimientos actuales, la subordinación creciente de la política a la economía exige mantener la esperanza en el renacimiento de la grandeza de la actividad humana libre, y retomar el poder del pensamiento de Arendt.



II. DOSSIER

LA DIGNIDAD ÉTICA TRANSCULTURAL COMO FUNDAMENTO DE LOS DERECHOS HUMANOS

Víctor Ignacio Coronel Piña*

Resumen Las categorías "dignidad" y "derechos humanos" son una constante en los tratados internacionales y regionales sobre derechos humanos, pero nada se dice sobre su definición e interrelación. Las preguntas que guían este ensayo son: ¿Qué es la dignidad? y ¿qué relación tiene con los derechos humanos? Su objetivo es mostrar que la dignidad ética transcultural es el fundamento de los derechos humanos y que la expresión "derecho a tener derechos" da cuenta de esa exigencia.

Abstract The categories of "dignity" and "human rights" are a constant in the international and regional pacts, but in these nothing says about its definition and relationship. The questions that guide this essay are: What is dignity? And what kind of relation has with the human rights? Its objective is showing that transcultural ethic dignity is the foundation principal of human rights and that the expression "right to have rights" realizes this requirement.

* Becario Conacyt, Universidad Nacional Autónoma de México, México.

Palabras clave
Kant, "derecho a tener derechos"

Keywords
Kant, "right to have rights"

En todos los tratados de derechos humanos, tanto regionales como internacionales, la dignidad humana ocupa un lugar central. Sin embargo, nada se dice de lo que es y qué relación guarda con los derechos humanos. Mi postura es que existe una relación esencial entre derechos humanos y dignidad: la dignidad ética transcultural es el fundamento de los derechos humanos. Para construir la dignidad ética transcultural, tomo como punto de partida la ética de Kant, así como la categoría "transcultural", de Luis Villoro. Además, muestro que la exigencia de respeto a la dignidad ética transcultural equivale al "derecho a tener derechos", de Arendt.

Es filosóficamente relevante ocuparse de la relación entre derechos humanos y dignidad. No basta dar por supuesto que existe una relación. Hace falta mostrar la forma en que ésta se configura.

Sobre la cuestión del fundamento de los derechos humanos, podemos diferenciar al menos dos posturas: la de quienes afirman que no tiene sentido y que es una empresa condenada al fracaso[1] y la de aquellos que consideran esencial ocuparse de su fundamentación.[2] Mi postura es que la dignidad ética transcultural es el fundamento de los derechos humanos.

La metodología utilizada para la construcción de la dignidad ética transcultural es la hermenéutica analógica de Mauricio Beuchot. La hermenéutica analógica es un modelo teórico de interpretación; un punto intermedio entre lo unívoco (universalista) y lo equívoco (relativista), con una tendencia mayor al equívoco.[3] Algunas de las más importantes obras en las que Beuchot aplica su propuesta hermenéutica a los derechos humanos son *Interculturalidad y derechos humanos, Filosofía y derechos humanos* y *Derechos Humanos. Historia y filosofía.*

---

[1] *Vid.* Norberto Bobbio, "Sobre el fundamento de los derechos del hombre" y "El presente y el futuro de los derechos del hombre", *El problema de la guerra y las vías para la paz*, Gedisa, Barcelona, 2000.

[2] *Vid.* Mauricio Beuchot, *Filosofía y derechos humanos*, Siglo XXI, México, 2004.

[3] *Cfr*. M. Beuchot, *Tratado de hermenéutica analógica. Hacia un nuevo modelo de interpretación*, UNAM/ Ítaca, México, 2000.

La originalidad del trabajo reside en proponer una dignidad ética transcultural como fundamento de los derechos humanos y mostrar cómo esa dignidad se configura en un *derecho a tener derechos*.

La estructura del ensayo es la siguiente. Empezaré por aludir algunos tratados tanto regionales como internacionales de derechos humanos, donde se establece la relación entre dignidad y derechos humanos, para poner de manifiesto que en ellos no se explica la naturaleza de esa relación. Posteriormente, reflexionaré sobre el concepto de *dignidad ética* en Kant. A continuación, argumentaré acerca de la necesidad de tomar el concepto de *dignidad ética transcultural* como fundamento de los derechos humanos. Finalmente, estableceré la equivalencia entre la *dignidad ética transcultural* y el *derecho a tener a derechos*.

La dignidad en tratados de derechos humanos

En los instrumentos internacionales y regionales sobre derechos humanos, es una constante la referencia a la *dignidad humana* como un medio implícito o explícito para su fundamentación. Sin embargo, en ningún instrumento se explica cuál es su significado o significados. Lo que se evidencia a partir de esas referencias persistentes es que constituyen un principio esencial de los derechos humanos.[4]

El concepto de *dignidad humana* se remonta a periodos anteriores a 1945; no obstante, la idea aquí es limitarlo a ese momento histórico por ser un referente fundamental, en tanto que genera un impacto crucial en el discurso sobre los derechos humanos, pues a partir de entonces, en buena medida, la atención se vuelca hacia ellos como mecanismos cuya misión es frenar acontecimientos como los ocurridos en la Segunda Guerra Mundial y proteger al ser humano.

En la *Declaración americana de los derechos y deberes del hombre* de 1948, se pone de manifiesto que la dignidad es una y la misma en cada ser humano; es decir, no existen diferentes tipos de dignidad, sino sólo uno que se manifiesta en cada sujeto.

En la *Carta africana sobre los derechos humanos y de los pueblos* (Carta de Banjul) de 1981, se destaca que la dignidad es considerada como condición de posibilidad para la realización de los pueblos africanos. La dignidad es una cuestión ligada a los pueblos y no de forma inmediata a

[4] La selección de estos tratados internacionales y regionales responde a la intención de mostrar un grupo heterogéneo que permita al lector contar con un referente más amplio, lo cual no implica que no haya otros tratados de derechos humanos en los que se ponga de manifiesto el vínculo con la dignidad.

cada sujeto, aunque se puede inferir que por extensión también se refiere a cada persona. La dignidad es esencial para la realización de los pueblos, en tanto que el ser humano sólo se puede desarrollar en el interior de su comunidad.

En la *Carta de los derechos fundamentales de la Unión Europea,* se establece que la dignidad no se puede violar, porque no se encuentra en el mismo nivel que los derechos humanos.

De la *Carta de las Naciones Unidas* de 1945, se desprende que tanto hombres como mujeres gozan de los mismos derechos, pero, además, tienen dignidad en condiciones de igualdad, y que las naciones sostienen un firme compromiso para garantizar el respeto a los derechos humanos y la dignidad.

Con la *Declaración universal de los derechos humanos* de 1948, la *Declaración de los derechos del niño* de 1959*,* la *Declaración de las Naciones Unidas sobre la eliminación de todas las formas de discriminación racial* de 1963*,* el *Pacto internacional de derechos económicos, sociales y culturales* de 1966*,* el *Pacto internacional de derechos civiles y políticos* de 1966 y la *Declaración sobre la eliminación de la discriminación contra la mujer* de 1967*,* podemos afirmar que la dignidad está íntimamente unida al valor de cada persona y que, en ese sentido, la dignidad alude a lo valioso de cada sujeto.

Un análisis general de todos los tratados antes mencionados, atendiendo a sus preámbulos, conduce prioritaria, aunque no exclusivamente, a las siguientes consideraciones. La dignidad humana es una y la misma para todos los seres humanos, independientemente de su raza, idioma, sexo, religión y, por tanto, es igual para todos.

La dignidad está íntimamente relacionada con los derechos fundamentales del ser humano, porque constituye su principio, para ser más precisos, su principio ético; es una máxima que no puede ser respetada sólo en algunos momentos, sino que se mantiene en todo momento y para todos.

La diferencia más grande entre los tratados citados surge al comparar la *Carta africana* con los demás, puesto que reconoce la dignidad como esencial para la realización de los pueblos mientras que los otros tratados ubican la necesidad de la dignidad como condición para que el ser humano logre su pleno desarrollo como individuo.

En esos tratados, predomina la perspectiva metafísica de la dignidad. La dignidad metafísica se presenta como una y la misma para todos los seres humanos. La dignidad es una cualidad exclusiva de los seres humanos que los distingue del resto de los seres en el mundo. Esa cualidad no se trastoca en ningún sentido por las acciones realizadas por cada sujeto; "esta noción se funda en la idea de que es posible un acceso a la naturaleza metafísica

del ser humano, en lo que subyace en él más allá de las apariencias".[5] La dignidad metafísica es inalienable. No es posible efectuar ningún tipo de diferencia entre los seres humanos en razón de su dignidad porque todos son igualmente dignos, desde el santo que consagra su vida a los otros hasta el torturador más brutal.

Esta visión convierte la dignidad en permanente e inmutable y en ese sentido la sitúa en un nivel superior respecto del comportamiento de cada sujeto, de manera tal que aun cuando un sujeto someta a tratos crueles a otro, esa acción no afecta en ningún modo la dignidad del torturado ni la del torturador, sino que se mantiene intacta.

La dignidad ética en Kant

La transformación histórica del término dignidad consta, esencialmente, de tres fases. En la antigüedad romana, se refería a la posición especial de una determinada personalidad en la vida pública; aquí la dignidad se daba en función de los cargos públicos que se podía desempeñar. La teología medieval transfiere esa posición especial a todo ser humano, en tanto que creación divina. Por último, en el Renacimiento, con Picco della Mirandola, en conjunción con la ilustración kantiana, se logra consolidar un concepto de dignidad universalista secularizado, liberado de la fundamentación teológica.[6] Es justamente esta fase final de la dignidad la que aquí se sitúa en el lugar central.

La dignidad ética se construye desde la filosofía de Kant. De acuerdo con éste, la ética o teoría de las costumbres se encarga de las leyes de la libertad y de la voluntad del hombre, o sea, de las leyes según la cuales todo debe suceder. La ética forma parte de la filosofía pura, lo que implica que presenta sus teorías derivándolas únicamente de principios *a priori*, como la metafísica, se limita a determinados objetos del entendimiento. Sostener que la ética se edifica *a priori* implica que lo hace exclusivamente desde conceptos de la razón pura.

En la ética kantiana, la cuestión del deber ocupa un lugar central puesto que conduce a la diferencia entre "actuar conforme a deber" y "actuar por deber". Actuar por deber implica hacerlo, aunque las adversidades sean infinitas e incluso actuar, aunque no se tenga ninguna inclinación para hacerlo de ese modo. Actuar por deber implica una interiorización

[5] Frances Torralba, *¿Qué es la dignidad humana? Ensayo sobre Peter Singer, Hugo Tristram Engelhardt y John Harris*, Herder, Barcelona, 2005, p. 85.

[6] Christoph Menke y Arnd Pollmann, *Filosofía de los derechos humanos*, Herder, Barcelona, 2010, p. 145.

del deber. Por el contrario, actuar conforme a deber es hacerlo por cumplir con el deber; porque así lo establece la sociedad.

En la *Crítica de la razón práctica,* la diferencia entre obrar conforme a deber y por deber consiste en que al actuar por deber es moverse en el marco de la moralidad; es decir, en que la acción se haga por deber. En cambio, obrar conforme a deber implica moverse en el marco de la legalidad.[7] Una acción realizada por deber tiene que excluir por completo el influjo de la inclinación egoísta de actuar buscando el interés propio y dejar de lado la posible búsqueda del reconocimiento de los otros por las acciones efectuadas. Un hombre que decide ayudar a otro, si realmente quiere actuar por deber, debe renunciar a todo intento de reconocimiento por parte del otro. Sólo las acciones hechas por deber poseen un verdadero valor moral. El deber aparece como la necesidad de una acción respecto a la ley moral.

Obrar por deber implica querer que la máxima que dirige mis acciones morales se convierta en ley universal. Las máximas son principios subjetivos del querer. En cambio, los principios objetivos son leyes prácticas. "Ser leal en las relaciones de amistad no podría dejar de ser exigible a todo hombre, aunque hasta hoy no hubiese habido ningún amigo leal, porque este deber reside, como deber en general, antes de toda experiencia, en la idea de una razón que determina la voluntad por fundamentos *a priori*."[8]

El proyecto kantiano consiste en fundar la moral *a priori* en la razón y, en ese sentido, rechazar la fundamentación desde la experiencia. "La representación de un principio objetivo, en tanto que es constrictivo para una voluntad, llámese mandato (de la razón) y la fórmula del mandato llámese imperativo."[9] Todos los imperativos se expresan por medio de un deber ser y muestran la relación de una ley objetiva de la razón con la voluntad. Son fórmulas para manifestar la relación entre las leyes objetivas del querer en general y la imperfección subjetiva de la voluntad humana. Por lo general, los imperativos son fórmulas de la determinación de la acción que es necesaria según el principio de una buena voluntad.

Es importante ubicar la profunda diferencia entre los imperativos hipotéticos y los categóricos. Los primeros son medios para otra cosa; representan la necesidad práctica de la acción como medio para fomentar la felicidad. En ese sentido, se refieren a la elección de ciertos medios para la propia felicidad. Son imperativos contingentes, en el sentido de referirse a aquello que es necesario hacer sólo como medio para conseguir un propósito cualquiera. En cambio, los imperativos categóricos son fines en sí.

[7] Immanuel Kant, *Crítica de la razón práctica*, Losada, Buenos Aires, 2003, p. 106.

[8] I. Kant, *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, Encuentro, Madrid, 2003, p. 39.

[9] *Ibidem*, p. 46.

Poseen el valor de un principio apodíctico práctico. Se obtienen *a priori* y son los únicos que expresan la ley práctica, las leyes de la voluntad, además de estar en total conformidad con la ley; finalmente, son necesarios.

Para ilustrar con un ejemplo del propio Kant la diferencia entre los imperativos, pensemos en la norma: "No debes prometer falsamente". Para el caso del imperativo hipotético, en tanto que es un medio para un fin, no se debe hacer por temor a perder credibilidad al ser descubierto, pero en ningún sentido porque se considere valioso ese modo de actuar. Caso contrario, en el imperativo categórico, se elige ese modo de proceder por sí mismo; porque se le considera valioso desde sí mismo, independientemente de lo que pueda generar.

Entre esta diferencia que separa los imperativos y la que hacía al hablar del deber existe una profunda conexión. Al actuar conforme a deber, abrazo el imperativo hipotético; en cambio, al actuar por deber, tomo el imperativo categórico como fórmula de mi actuar.

De este modo, Kant llega a la primera formulación del imperativo categórico "obra sólo según una máxima tal que puedas querer al mismo tiempo que se torne ley universal".[10] Es importante notar que, en la *Crítica de la razón práctica,* Kant reconoce al imperativo categórico como la ley fundamental de la razón práctica pura.[11] Del imperativo categórico se derivan todos los principios del deber. El imperativo universal del deber plantea "obra como si la máxima de tu acción debiera tornarse, por tu voluntad, ley universal de la naturaleza".[12]

Pensemos en el imperativo categórico desde los derechos humanos. En la actualidad, vivimos una violación sistemática de los derechos humanos por parte de los gobiernos. ¿Cómo modificar esa situación? De entrada, me parece clave reconocer que la positivación de los derechos humanos no basta, aunque sabemos que filósofos como Norberto Bobbio sostienen que sí. No basta elevar los derechos humanos al rango de declaración, convención o tratado. Si bien es cierto que generar una legislación al respecto contribuye a su protección y defensa, también lo es que el aspecto jurídico resulta insuficiente. En este punto, la idea del imperativo universal cobra vigencia e importancia. Si logramos que tanto los gobiernos como los individuos asuman el respeto a los derechos humanos desde la fórmula del imperativo, esto es, cada vez que se encuentren en una situación de posible violación a los derechos humanos se pregunten si quieren que esa manera de violentar al otro se convierta en ley universal, seguramente la respuesta será no, pues de otro modo entrañaría que, en algún momento,

[10] *Ibidem*, p. 57.

[11] I. Kant, *Crítica de la razón práctica*, p. 41.

[12] I. Kant, *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, p. 57.

esa misma acción ocurrirá a quien la aplica a otro. Por supuesto, en ese caso se estaría actuando conforme a deber; esto es, se estaría pensando en buena medida en el propio beneficio o temor a la tortura. Resulta claro que el ideal sería actuar por deber; es decir, reconocer que la tortura es un mal en sí mismo. "El deber es un concepto que debe contener significación y legislación real sobre nuestras acciones, no puede contenerse más que en imperativos categóricos y de ningún modo en imperativos hipotéticos."[13] Aquí, se pone de manifiesto el nexo necesario entre el imperativo categórico y el actuar por deber.

El deber, entonces, surge como una necesidad práctico-incondicionada que vale para todo ser racional y que es ley de todas las voluntades humanas.

> No se trata para nosotros de admitir fundamentos de lo que sucede, sino leyes de lo que debe suceder, aun cuando ello no suceda nunca; esto es, leyes objetivas prácticas [...] El hombre y en general todo ser racional existe como fin en sí mismo, no sólo como medio para usos cualesquiera de esta o aquella voluntad, debe en todas sus acciones, no sólo las dirigidas a sí mismo, sino las dirigidas a los demás seres racionales, ser considerado siempre al mismo tiempo como fin.[14]

Entre el deber, el imperativo categórico y el reino de los fines existe una profunda relación. Al actuar por deber, se realiza de forma plena el imperativo categórico, pero ese imperativo se concreta toda vez que reconozco que el ser humano es siempre un fin en sí mismo. Dicho en otras palabras, cada vez que se atenta contra un derecho humano —pensemos en el derecho a la vida—, se está considerando al ser humano como medio y no como fin. "Los seres racionales se llaman personas porque su naturaleza los distingue ya como fines en sí mismos, esto es, como algo que no puede ser usado meramente como medio y, por tanto, limita en ese sentido todo capricho (y es un objeto del respeto)."[15]

Las personas son fines objetivos, pues su existencia en sí misma constituye un fin; por tanto, no puede ponerse ningún fin para el cual debieran servir ellas de medios.

El fundamento del imperativo categórico es la naturaleza racional existente como fin en sí mismo. El imperativo categórico, que no se deriva de la experiencia porque es universal y no hay experiencia que alcance tanto, plantea: "obra de tal modo que uses la humanidad, tanto en tu per-

[13] *Ibidem*, p. 61.
[14] *Ibidem*, pp. 64-66.
[15] *Ibidem*, p. 66.

sona como en la persona de cualquier otro, siempre como un fin al mismo tiempo y nunca solamente como medio".[16]

Es importante tener presente que Kant no concibe el imperativo categórico como algo que se impone a la persona desde fuera por parte de otro, sino que la voluntad de cada ser racional es universalmente legisladora y asume ese imperativo a través de su actuar, como su creación. Cada ser racional, en tanto que universalmente legislador, por su voluntad, crea las máximas por las que habrá de juzgar sus actos.

El ser racional pertenece al reino de los fines en tres sentidos: *1*) como legislador, en tanto que participa de la creación de la ley moral. *2*) Como sujeto, pues mediante sus acciones manifiesta su cumplimiento o incumplimiento de la ley. *3*) Como soberano de sí mismo, al no estar sometido a la voluntad de otro.

Para Kant, la moralidad se refiere al vínculo de toda acción con la legislación. Esa relación posibilita el reino de los fines. Sólo cumpliendo con el deber que surge del imperativo categórico se realiza el reino de los fines. "En el reino de los fines todo tiene un precio o una dignidad. Aquello que tiene un precio puede ser sustituido por algo equivalente; en cambio, lo que se halla por encima de todo precio y, por tanto, no admite nada equivalente, eso tiene dignidad".[17]

En cuanto a la cuestión del precio, Kant distingue entre uno comercial, que se refiere a las necesidades e inclinaciones del ser humano, y otro de afecto, que no supone una necesidad, sino se conforma a cierto gusto. La dignidad es un valor interno y lo más opuesto de todo precio. La ley moral debe tener un valor incondicionado; esto es, una dignidad y "sólo la palabra respeto da la expresión conveniente de la estimación que un ser racional debe tributarle".[18]

Toda persona que atenta contra los derechos de otra pone de manifiesto en su actuar que está usando a los otros como medios y no como fines en sí mismos. Afirmar que la dignidad es propia de los seres humanos significa reconocerlos como lo absolutamente insustituible. El reino de los fines contiene en sí mismo la idea de dignidad, lo que de otro modo quiere decir que la idea de dignidad sostiene el reino de los fines.

La dignidad humana es un principio esencial en todos los tratados internacionales de derechos humanos, pero en ellos aparece como una mera mención; no se explica cómo se entiende, sólo se da por hecho que es fundamento. Esta exposición brinda la posibilidad de reconocer la relevancia de la propuesta de Kant, puesto que permite entender en un recto sentido

[16] *Ibidem*, p. 67.
[17] *Ibidem*, p. 74.
[18] *Ibidem*. p. 76.

la importancia de la dignidad humana para la ética, en general, y para los derechos humanos, en particular.

La dignidad es una cualidad propia de los seres racionales, que contiene en sí la obligación de tratar a todo ser racional siempre como fin y no como medio; pone de manifiesto que el ser humano es lo absolutamente insustituible y, por esa razón, se le debe tratar siempre como sujeto y nunca como objeto.

Los derechos humanos sientan su base en la dignidad humana; en ese valor interno exclusivo de los seres humanos, razón suficiente para que se les respete a cada momento. Sostengo que la única forma de realizar de forma plena los derechos humanos es atendiendo a cada momento a su naturaleza ética, en tanto que requieren de una interiorización de su valor e importancia. De esa manera se lograría superar la violación sistemática de los derechos humanos.

La dignidad ética transcultural

Siguiendo a Luis Villoro, lo transcultural ocupa el centro entre el universalismo y el relativismo. El primero considera a una cultura y sus valores como modelo que debe ser seguido por las demás culturas; el segundo reconoce el valor de todas las culturas, así como sus valores, de modo que les atribuye idéntica validez al afirmar que ninguno se encuentra por encima del otro. Lo transcultural se refiere a los puntos en común entre las culturas (valores y normas), a la satisfacción de ciertas condiciones para que la cultura se pueda realizar: "es preciso distinguir dos órdenes de valores: los proyectados y aceptados por cada cultura singular y los que son condición de posibilidad de cualquiera de ellos. Los primeros son relativos a cada cultura, los segundos son transculturales".[19] La dignidad es transcultural al ser un valor superior que se constituye como condición de posibilidad del individuo.[20]

Transculturales son las condiciones de posibilidad de que cualquier valor proyectado y aceptado por cada cultura pueda desarrollarse. La dignidad ética es transcultural, pues permite que los derechos humanos, en tanto que proyectados por cada cultura, puedan realizarse.

Los derechos humanos integran un conjunto de normas "especiales" o un entramado de derechos que integran aspectos éticos y jurídicos, donde debe prevalecer lo ético sobre lo jurídico como única forma de frenar

[19] Luis Villoro, *Estado plural. Pluralidad de culturas,* Paidós/UNAM, Barcelona, 2002, p. 116.

[20] Para una revisión de la dignidad y los derechos humanos en sentido transcultural, *vid.* Alwin Diemer, *Los fundamentos filosóficos de los derechos humanos*, Serbal/UNESCO, Barcelona, 1985.

su sistemática violación. Entre ética y derecho encuentro una integración necesaria, siempre que se tenga como ideal común lograr el pleno respeto de la dignidad y el cumplimiento de los derechos humanos. En la fundamentación de los derechos humanos que propongo, ética y derecho constituyen un todo: ese todo es la dignidad. El único modo de lograr un pleno respeto de los derechos humanos es mediante una argumentación que muestre el carácter de fundamento de la dignidad ética.

La dignidad es transcultural debido a que constituye la exigencia ética de que todo ser humano sea reconocido como absolutamente insustituible y, por tanto, tratado siempre como sujeto, nunca como objeto. Sin el reconocimiento de la dignidad transcultural, resulta imposible no sólo el desarrollo de cada sujeto, sino también de toda comunidad.

La dignidad humana tiene una presencia transcultural y por eso puede ser fundamento de los derechos humanos. Si fuera una cuestión que se limitara exclusivamente a un marco cultural, no podría ser así, pues éste debe tener un alcance transcultural.

La dignidad ética transcultural constituye la máxima que exige reconocer a cada ser humano como absolutamente insustituible, esto es, como la condición necesaria para que se pueda realizar y para que todos los seres humanos puedan establecer relaciones de respeto mutuo en la comunidad global.

Dignidad ética transcultural: fundamento de los derechos humanos

Fundamentar o no fundamentar los derechos humanos: ésa es la cuestión, profundamente relevante para algunos e intrascendente para otros. Mi punto de partida es que, reconociendo este dilema, es esencial fundamentar los derechos humanos. ¿Por qué lo considero necesario? Porque no es éticamente correcto defender una idea sin tener los argumentos suficientes para hacerlo. Lo propio del ser humano, y con mayor rigor del filósofo, es la razón; la capacidad de argumentar. No podemos renunciar a eso; hacerlo implica renunciar a nuestra condición de seres humanos.

La siguiente parábola ilustra la necesidad de la fundamentación:

> Un hombre pidió al Mulláh Nasrudín enseñanza espiritual. El mulláh le dijo:
> —Empezaré por los fundamentos.
> Pero el hombre le dijo:
> —Déjate de preliminares. No me importan. Vamos al grano rápido.
> El mulláh, entonces, trajo una tinaja desfondada y empezó a echar cubos de agua en ella. Y preguntó el hombre:

—Pero, ¿qué estás haciendo?
Y contestó el mulláh:
—Llenando la tinaja.
Y dijo el hombre:
—Pero esa tinaja no tiene fondo.
Y respondió el mulláh:
—A mí no me interesa el fondo. Dime cuándo llega el agua arriba nada más.

No es posible dejar de lado el fundamento. Hacerlo equivale a sumergirse en una empresa absurda e imposible, como en la parábola anterior, porque significa dejar de lado aquello que sostiene y dota de sentido. La dignidad humana es lo que fundamenta a los derechos humanos y quitarla representa dejarlos sin su base.

Fundamento es aquello que sostiene algo más, aquello sin lo cual no es posible construir ninguna otra cosa cuyo ser no sea autosuficiente. Si la dignidad humana es la causa esencial de los derechos humanos, prescindir de ella en el discurso sobre su defensa implica dejarlos sin fundamento, reducirlos a su mera positivación y al riesgo de que posibles circunstancias históricas puedan despositivarlos.

La relación entre dignidad y derechos humanos es de dependencia, no de interdependencia. Los derechos humanos (lo fundamentado) dependen de la dignidad (el fundamento). Aunque los derechos humanos sean violados sistemáticamente, la dignidad no ve alterada su esencia en el sentido de que no deja de ser fundamento, pues en tanto que tal es la justificación racional de los derechos humanos.

En tanto que fundamento de los derechos humanos, la dignidad es transcultural porque es reconocida en cada cultura como un valor superior, que es condición de posibilidad de todos los derechos humanos, en la medida en que dichos derechos permiten la realización de cada ser humano.

La dignidad se relaciona con los derechos humanos, sin que eso implique pensar que se trata de equivalentes. La dignidad y los derechos humanos guardan una relación necesaria, en cuanto a que el fundamento está en la base de lo fundamentado, pero no a la inversa. La dignidad es fundamento en un sentido personal y comunitario. En el primer caso, se refiere a la exigencia de que cada ser humano sea tratado como fin. En el segundo, alude a la necesidad de reconocer que, al atentar contra la dignidad de otro ser humano, se atenta contra la propia. Ser tratado de manera digna entraña que se respeten los derechos humanos de cada persona; ser tratado indignamente supone un atropello constante a esos derechos.

Aquí, me parece esencial considerar algunos planteamientos de Hannah Arendt que permiten entender de modo más claro la relación entre dignidad y derechos humanos. “Llegamos a ser conscientes de la existencia

de un derecho a tener derechos (y esto significa vivir dentro de un marco donde uno es juzgado por las acciones y las opiniones propias) y de un derecho a pertenecer a algún tipo de comunidad organizada."[21]

El "derecho a tener derechos" significa, sobre todo, mantener los derechos humanos aun en el caso de no tener una ciudadanía. En ese sentido, el "derecho a tener derechos" se equipara a la idea de la dignidad ética transcultural, pues al privar a una persona de sus derechos humanos se le está tratando como medio. Esto me lleva a plantear que los derechos humanos están por encima de los derechos ciudadanos, en el sentido de no perderse incluso en el caso de estar privado de una ciudadanía.

El fundamento es independiente de lo fundamentado de manera que "El hombre, así, puede perder todos los llamados derechos del hombre sin perder su cualidad esencial como hombre, su dignidad humana".[22] El "derecho a tener derechos" no es solamente una cuestión jurídica, sino una exigencia ética de respeto a la persona más allá de lo que establece el propio derecho. Se trata de no desamparar a los seres humanos que pierden su ciudadanía, en forma tal que, en caso de estar en esa circunstancia, eso no indique quedar privados de sus derechos humanos. Lo que justifica la positivación de los derechos humanos es el contenido ético que fundamenta a los mismos; es decir, la dignidad.

Los derechos humanos (lo fundamentado) son normas especiales en las que se fusionan lo ético y lo jurídico, con un predominio de lo ético. Los derechos humanos son jerárquicamente superiores a los derechos ciudadanos al no depender de la idea de ciudanía y estar centrados en la condición propia de cada ser humano. La dignidad (el fundamento) en tanto que principio ético transcultural, propio y exclusivo del ser humano, es condición de posibilidad para la realización de cada persona y sus derechos humanos.

Es justamente la dignidad ética transcultural lo que hace que tenga sentido la exigencia de que cada ser humano tiene "derecho a tener derechos". La dignidad dota de sentido esa exigencia cuando los derechos humanos son violados sistemáticamente o simplemente no se les respeta.

El "derecho a tener derechos" debe ser la máxima ética que se constituye en el respeto de los otros, que determine las exigencias jurídicas. Planteada dicha máxima a la manera de un imperativo categórico sería: "Obra de tal modo que reconozcas en todo momento que cada ser humano y la humanidad entera tiene 'derecho a tener derechos'; tiene dignidad ética transcultural".

---

[21] H. Arendt, "La decadencia de la nación-Estado y el final de los derechos del hombre", *Los orígenes del totalitarismo. 2. Imperialismo*, Alianza, Madrid,1982, p. 375.

[22] *Ibidem*, p. 376.

El único modo efectivo de lograr el pleno respeto a los derechos humanos y a la dignidad es mediante la perspectiva ética. La dignidad articulada desde la ética es fundamento de los derechos humanos en forma tal que todo acto de violencia contra la dignidad es un atentado contra los derechos humanos; y toda violación de los derechos humanos es una agresión en contra de la dignidad humana, sin que eso represente la cancelación de la dignidad.

Finalmente, he logrado mostrar que la dignidad articulada desde la ética es el fundamento de los derechos humanos. Para obtener un auténtico respeto de los derechos humanos, es necesario integrar derecho y ética, pues la violación de los derechos humanos muestra el error de centrar todo el problema en la mera positivación, partiendo de la superioridad de los derechos humanos respecto de los derechos del ciudadano.

Los asesinatos que ocurren diariamente en México y otras partes del mundo ponen de manifiesto una progresiva deshumanización, no sólo de aquellos que los ejecutan, movidos por un conjunto de intereses personales e incluso coaccionados, sino de la totalidad de la sociedad (que no humanidad), en tanto que lo único que hace con su silencio es mostrar su profunda indiferencia. Ante eso, sólo queda seguir luchando por una auténtica consolidación de la dignidad ética transcultural como fundamento o razón mayor para respetar los derechos humanos, ante todo el derecho a la vida, sin perder de vista que por su dignidad el ser humano es absolutamente insustituible.

POR QUÉ Y EN QUÉ SENTIDO NOSOTROS NO TENEMOS FILOSOFÍA
(O SOBRE LA FRONTERA IDEOLÓGICA NORTE / SUR)

Juan Carlos Moreno Romo*

RESUMEN Se aborda en este trabajo el problema de las "periferias" y de su exclusión de *la* filosofía, poniendo énfasis en nuestra propia cultura, pero tomando en cuenta otras, como la africana (o la alemana, en su momento). Se dialoga con diagnósticos anteriores, de pensadores hispanos sobre todo, pero también de europeos y africanos. Y se explicita sobre todo el trasfondo teológico, o parateológico, de nuestra exclusión de *la* filosofía, en la que en el mejor de los casos perdura, aunque en una versión más bien degradada, la vieja controversia de Valladolid.

ABSTRACT The problem addressed in this paper focuses on the periphery and their exclusion from *the philosophy*, making an emphasis on our own culture, but also taking into account others, such as the African (or German, in its moment). A dialogue is established with previous diagnoses, mainly of Hispanic thinkers, but of Europeans as well, and of Africans. The theological or para-theological underpinnings of our exclusion from *the* philosophy is made explicit, in which, a degraded version, in the best case scenario, that endures, is the old controversy of Valladolid.

* Facultad de Filosofía, Universidad Autónoma de Querétaro, México.

Palabras clave
Filosofía del arrabal, filosofía hispánica, Filosofía Occidental.

Keywords
Philosophy of the peripheries, Hispanic philosophy, Western Philosophy.

Alterados o ensimismados, para retomar las categorías con las que Luis Villoro planteó en el muy significativo, y también muy significativamente tardío, Primer Congreso Iberoamericano de Filosofía, en 1998, el problema de la existencia o la constitución de una comunidad filosófica de habla hispana.[1] Volcados hacia el otro hasta la franca y ridícula dependencia de una imitación servil, estéril y absurda; o empantanados en una interminable e irresuelta meditación de adolescencia sobre nuestra propia originalidad e identidad culturales. Y si ni lo uno ni lo otro —pues admito que a mí tampoco me vino el saco, como se le oía decir a cada uno al salir, en Cáceres, de aquella conferencia de Villoro—, dispersos y anónimos en todo caso, mudos, *infantes*, o desprovistos de la palabra, no pareciera que estemos, en este Occidente ambiguo —o en este Sur peculiar en el que nos expresamos en español (como en el Sur en general, por lo demás)—, en condiciones de entablar un diálogo filosófico con el Norte.[2]

Nosotros no tenemos filosofía. Eso es o, por lo menos, *parece* obvio. Ser "Sur"—si entiendo bien eso de "Norte"— es precisamente no tenerla, estar desprovistos de filosofía y, por ende, de ciencia y de tecnología propias. Y de las riquezas, el poder y la bonanza que el saber generan. Del progreso, la democracia y la Modernidad que al parecer se siguen de ella. Ser Sur es estar excluidos, como diría el Octavio Paz de *El laberinto de la soledad*, del "banquete de la Modernidad".

Y la mejor prueba de que nosotros, en este Occidente tan ambiguo o tan indeciso que es el mundo hispánico, somos Sur consiste en que no

[1] *Cfr*. Luis Villoro, "Ni alterados ni ensimismados", *ABC Cultural,* núm. 355, 17 de septiembre, 1998, p. 22.

[2] Retomo, corrijo y desarrollo aquí el forzosamente muy breve texto de la ponencia que presenté, en agosto del 2001, en el coloquio Diálogo Filosófico Norte-Sur, convocado por Gabriel Vargas Lozano en el marco del XI Congreso Nacional de Filosofía de la Asociación Filosófica de México: "Que nosotros no tenemos filosofía". Es un tema que también abordo en mi "Epílogo del traductor", en Philippe Lacoue-Labarthe y Jean-Luc Nancy, *El mito nazi*, Anthropos, Barcelona, 2002, pp. 55-91; y en la segunda parte de mi libro *Revendication de la rationalité. Penser l'histoire, penser contre l'histoire*, ANRT, Lille, 2004 (disponible en http://www.diffusiontheses.fr), así como en toda mi *Filosofía del arrabal* (en prensa, Anthropos).

tenemos filosofía, como cada quien lo puede constatar en el simple hecho de que en las historias generales de la filosofía los nombres hispanos brillen por su ausencia y, asimismo, en todas las bibliografías especializadas y en los índices de nombres de las publicaciones filosóficas, que no son específicamente hispánicas o "regionales" para ser más precisos.

Rarísimas son las excepciones, cuando las hay, como la del germanista chileno Víctor Farías, quien logró hace algunos lustros armar todo un escándalo en torno a la figura tutelar del pensamiento continental con su muy sonado (y no mucho muy apreciado) *Heidegger y el nazismo* (1987).[3] Pero este ejemplo no es muy bueno, pues, como todos sabemos, y como los medios y los "expertos" o "analistas" no han parado de anunciar en los años recientes, Chile es una de las partes más nórdicas y más europeas del mundo hispano.

El Sur no tiene filosofía, y en este Sur peculiar que es el mundo hispano tampoco la tenemos. Un testimonio harto más sistemático y erudito de esto mismo nos ofrece el célebre autor del más extenso y exhaustivo diccionario de filosofía del que se dispone en nuestra lengua. José Ferrater Mora, en su libro *La filosofía actual*, publicado en 1969 y reeditado por cuarta vez en 1982 —y, de entonces a la fecha, muy seguramente reeditado algunas veces más—, en un recuento de las filosofías de la primera mitad del siglo xx, cuyo criterio de inclusión es el puramente externo o institucional de haberse manifestado éstas en artículos, ponencias, libros y debates,[4] apenas menciona ahí los nombres de Mario Bunge y de José Ortega y Gasset, lo que es tanto más extraño cuanto las demás inclusiones se hacen con una anchísima manga.

Si A. J. Ayer, digamos, es filósofo o el propio Jean-Paul Sartre —ese inteligentísimo "Voltaire del siglo xx"—, ¿por qué no lo habrían de ser también, por ejemplo, un Agustín Basave y Fernández del Valle, un An-

[3] *Cfr*. Víctor Farías, *Heidegger et le nazisme* [trad. del español y del alemán por Myriam Benarroch y Jean-Baptiste Grasset, pref. de Christian Jambert], París, Verdier, 1987. En Xalapa, en noviembre de 1989, durante el V Congreso Nacional de Filosofía de la Asociación Filosófica de México, en un aula grandísima, lo más granado de la filosofía mexicana, e hispánica en general, se reunió para debatir sobre tan grave asunto. Había rostros perplejos y expectantes. Heidegger nunca ha sido santo de mi devoción y a mí aquello, además de extrañarme, he de confesar que también me divertía. La discusión como tal no fue lo que podríamos llamar (o lo que yo podría llamar, en todo caso) memorable. Recuerdo la intempestiva intervención de Enrique Dussel: "Farías es latinoamericano y debemos apoyarlo", lanzó. Me pasó lo que, desde entonces, me ocurre siempre con Enrique Dussel: mi afecto dijo sí y mi cabeza dijo no. *Cfr*. también mi trabajo "De cómo la cultura se parece a la noche en que todos los gatos son pardos, y de cómo la filosofía podría aportar los ejes cartesianos que hicieran posible poner a cada gato en su lugar", *Auriga,* núm. 6, septiembre-diciembre, 1991, pp. 46-49.

[4] *Cfr*. José Ferrater Mora, *La filosofía actual*, Madrid, Alianza 1982, p. 17.

tonio Pérez Alcocer, un Adolfo Sánchez Vázquez o un Ramón Xirau o cualquiera otro de quienes ahora mismo publican entre nosotros textos que precisamente se pretenden textos de filosofía?

El recientemente desaparecido filósofo francés Christian Delacampagne (Dakar, 1949-París, 2007), en la segunda edición de su oportuna y muy completa *Histoire de la philosophie au XXe siècle,*[5] aparecida por primera vez en 1995, y en cuya primera versión española en vano buscará el lector algún nombre hispano en su abundante índice de nombres, cinco años después, en un postfacio que trataba de enmendar las principales omisiones cometidas en el libro, declaraba que “la más curiosa” —pues encima afirmaba que España era como su segunda patria— era la de haber ignorado, en su panorama de la filosofía Occidental, toda filosofía de lengua española.

> Ciertamente —escribe—, la capa de plomo de la dictadura franquista (1939-1975) explica, en parte, el hecho de que los filósofos españoles hayan permanecido excluidos, durante cerca de cuarenta años, de los grandes debates internacionales. La punta “barroca” que, desde el Siglo de Oro, caracteriza al espíritu castellano, no ha podido por su parte menos que contribuir a acentuar la “singularidad”, por no decir la soledad, de los pensadores españoles. Sea de esto lo que sea —reconoce—, yo habría debido de cualquier manera recordar la importancia de obras como las de Miguel de Unamuno (cuyo *Del sentimiento trágico de la vida* (1913) sigue siendo una de las referencias mayores del existencialismo europeo) o, en menor grado, de José Ortega y Gasset, María Zambrano y Javier Zubiri. Habría debido igualmente citar los nombres de algunos filósofos más jóvenes, que comenzaron a publicar a partir de lo que se suele llamar la “transición” democrática (Félix de Azúa, Josep Ramoneda, Xavier Rubert de Ventos, Fernando Savater, Eugenio Trías). Mi “olvido” de los filósofos latinoamericanos —abunda— no es menos reprensible, en la medida en la que la América Latina es precisamente, desde hace medio siglo, una de las regiones del mundo en las que el combate filosófico, el combate por la filosofía, tiende a volverse uno con el combate político.[6]

¡Y algo más que político, agregaría yo! Quienes no tenemos filosofía, al contacto con los que sí la tienen y de sus discursos contemporáneos (de sus monólogos, justamente, que, como Sócrates, los querría uno poder interrumpir y romper en diálogos y en reflexiones verdaderamente compar-

[5] Christian Delacampagne, *Histoire de la philosophie au XXe siècle*, París, Éditions du Seuil, 2000, p. 376. La primera versión española fue publicada en Península, en 1999 y en 2011 RBA publicó una segunda edición dotada de un breve “Prefacio a la edición española”

[6] *Cfr. ibidem*, p. 374.

tidas), de algún modo intuimos que no estamos invitados a jugar con ellos ese juego y que seguimos en vilo incluso —nosotros y nuestra "regularidad" política (¿somos, o no, unos perfectamente aceptables o asimilables "demócratas"?) o incluso, en el fondo, nuestra "racionalidad" (y por ende nuestra *humanidad*)—, que seguimos pendiendo de una harto proteica e interminable controversia de Valladolid (o de Londres o de París, de Berlín o de Friburgo, de Nueva York...).

¿No era acaso el gran filósofo de la emergente Francia —y de la Europa moderna toda, incluida la del extremo norte—, no era el filósofo latino aquél, discípulo de los jesuitas, que dejó a su vez discípulos en Holanda y en Suecia y en Inglaterra también y en Alemania, el que lo primero que les decía a esos marginados que accedían, gracias a él, al centro mismo de la cultura occidental, era que el *buen sentido* es *la mejor repartida de todas las cosas del mundo*, y que todos ellos podían perfectamente filosofar, aunque no dominaran —ni lo llevasen en el alma y en los huesos— el latín de las escuelas (y de la Iglesia jerárquica y de la teología y la filosofía españolas, de Suárez)?[7]

Aunque sólo fuera, justamente, por eso de ser nosotros unos "latinos", el afrofrancés Christian Delacampagne debió haberse dado cuenta desde el principio de lo inconsecuente de ese curioso ninguneo del que nos hacía objeto, como deberían hacerlo, desde luego, todos los demás que en ello incurren. Delacampagne tiene, sin embargo, el mérito, muy poco compartido, de haber señalado y reparado, en parte al menos, su injusticia o su, por lo demás, harto consuetudinario o harto "normal" olvido, o error.

El incidente es, con todo, muy sintomático y significativo. Y huelga decir que, por muy importante que haya sido el aislamiento que la dictadura de Franco provocó (o que más bien, en todo caso, radicalizó y que para nosotros tuvo el efecto relativamente contrario al obligar a los filósofos españoles exiliados en nuestros países a "redescubrirnos" y a enriquecer sobre todo, de manera más que decisiva, nuestro propio trabajo filosófico), eso no lo explica todo.

¿Qué significa eso de nuestra "punta barroca"? Por lo pronto que nuestros relojes no marcan el mismo tiempo que los de los pueblos embarcados en la Historia (así, con mayúsculas) ni nuestros calendarios y, en consecuencia, que este Occidente peculiar que somos —que no es el pu-

[7] *Cfr.* el apartado VI, 2, D de mi libro *Vindicación del cartesianismo radical*, Barcelona, Anthropos, 2010, pp. 335 y *ss*.; y "Suárez, Descartes y nuestra propia Modernidad", de mi ya citada *Filosofía del arrabal*. Y *vid.* también Francisco Suárez, *Disputaciones metafísicas* [presen. de Sergio Rábade Romeo y estudio preliminar de Francisco León Florido], Madrid, Tecnos, 2011.

jante Norte que hoy por hoy es el que dice "yo", y el que define su propio "nosotros"— tampoco es perceptible ya como Occidente.

A España misma, ahora que comienza a "reconsiderarse" —y ahora que ella misma comienza lentamente a recuperar a esos vencidos, a esos exiliados suyos que nos redescubrieron y nos sacaron parte un poco, a nosotros, de nuestro propio exilio—, ¿se le ve como lo que ella es o como la provincia de Europa o del mundo Nordatlántico en el que el también recientemente desaparecido Samuel Huntington la contaba (o la "asimilaba") con Portugal, con Italia y con Francia?

Trazo una breve anécdota (en un párrafo que quisiera no llegase al conocimiento de los muy puros y muy duros *administradores*, de acá y de allá): visitando las ruinas de una vieja ciudad romana de Andalucía, en la que bien pudieron vivir y hasta tener casa, hace siglos, mis propios ancestros, mi anfitrión español le preguntó al señor de la taquilla si, ya que él no debía hacerlo, yo debía en cambio pagar. El honrado funcionario me miró un breve instante y exclamó: "No le cobro a un francés, ¡le voy a cobrar a un mexicano!" Y me dejó entrar.

Las fronteras reales, las intrahistóricas que diría Unamuno, más profundas que las meramente históricas o políticas o administrativas, no coinciden con las que los poderes trazan o se esfuerzan, sistemáticamente, por trazar. Un mexicano y un español no sienten, al encontrarse, la amenaza de un "choque de civilizaciones". Ni la sentimos tampoco los hispanos todos, hay que decirlo, al encontrarnos con nuestros viejos vecinos los "moros", con quienes ahora nos une una profunda afinidad, inaccesible a los franceses, a los alemanes y a los europeos, en general, o a los anglosajones.

La frontera entre el Norte y el Sur es una frontera ideológica (o "parateológica"), económica y militar. No es cosa de geografía ni siquiera de historia o, al menos, no de historia no oficial. Norte, en algunas de sus utilizaciones, la económica digamos, se extiende hasta el otro extremo del océano Pacífico para incluir a Corea del Sur, Taiwán o Japón, Estados o naciones que, a pesar de todo, no parece que sean, desde el punto de vista que aquí nos concierne, otra cosa que un lejanísimo Oriente harto bien organizado y desarrollado (¿por qué no lo iban a estar?), y en lo que a la ideología se refiere (y en lo en particular a esa élite internacional de funcionarios y "cuadros" altamente calificados) harto bien "vestido" de Occidente (aunque parece que con la emergencia de la milenaria y millonaria China las cosas empiezan a cambiar).[8]

[8] Refiere un alto responsable político francés su conversación, en los grandes tiempos del Japón como segunda potencia económica mundial, con un homólogo suyo japonés. "Ustedes no tienen nada que temer del Japón —cuenta que le dijo, en confidencia—; nosotros los admiramos y querríamos ser como ustedes; los chinos, no".

Referente a lo específicamente "filosófico", o parateológico, el Norte es, me parece entender, cierto norte del Occidente. El mundo anglosajón, por un lado (con su presencia, muy al sur, en Australia), y, por el otro, el mundo continental o francoalemán al que, por ejemplo, el norte de Italia ya se va integrando, o reintegrando con relativo éxito, y en el que España —al lado de Portugal, Irlanda y Grecia— no parece figurar el día de hoy sino como traspatio o agregado.

En la época en la que Ferrater Mora publicó el libro que recién citábamos, había que contar además con un tercer "imperio filosófico", para decirlo con sus términos: el marxista o soviético que, por su parte, no desdeñaba el repartir sus "ropas" en el Sur, pero que al parecer se derrumbó al mismo tiempo que el muro de Berlín. Y ahora los rusos tampoco tienen filosofía o apenas comienzan a tenerla al abrirse nuevamente al Norte u Occidente, según se lo quiera ver, alterándose o ensimismándose a su vez.[9]

Desde la gran notoriedad lograda por su arrojo, un tanto cuanto unamuniano, y por la singularidad de su estilo de escritura y de pensamiento, el gran filósofo francés de origen argelino, el también franco africano o afro-francés Jacques Derrida, protestaba en su momento contra esta cartografía del espíritu en la que los restantes imperios filosóficos analítico y continental se reservaban el privilegio de pensar "filosóficamente".[10] Pero la *vox populi* de los intelectuales del Norte no está menos convencida de conocer las coordenadas de la filosofía, que para ellos y sus instituciones se encuentra encerrada y circunscrita en esa suerte de intersección —el Norte del Occidente— de la cual, con los demás pueblos del mundo, con el Oriente y con el Sur, y con las dos Áfricas, nosotros nos encontramos simple y llanamente excluidos.

Me parece muy pertinente, y muy urgente incluso, señalar y destacar esta exclusión, así como el más o menos vago sentimiento que hay de ella, tanto en el Norte como en el Sur.

---

[9] Ferrater Mora se sale en este caso también de su papel de mero catalogador y desdeña, pienso que no sin razón, al imperio filosófico comunista que a todas luces descansaba en una mera ideología (lo cual no quiere decir que al Oeste no haya habido o no haya ideologías, las cuales no por menos groseras son más filosóficas que la soviética). Sobre la filosofía rusa anterior al comunismo y su confrontación con el Occidente, *vid.* Alexandre Koyré, *La philosophie et le problème national en Russie au début du XIX siècle*, París, Librairie Ancienne Honoré Champion, 1929.

[10] *Cfr*. Jacques Derrida, *Le droit à la philosophie du point de vu cosmopolitique*, París, Unesco, Verdier, 1997: "Cierta historia, principalmente, pero no solamente, una historia colonial, ha constituido esos dos modelos en referencia hegemónica en el mundo entero", p. 35. Y también del mismo autor *Du droit à la philosophie*, París, Galilée, 1990. Asimismo, el texto de Jean-Luc Nancy "L'indépendance de l'Algérie et l'indépendance de Derrida", *Cités*, núm. 30, 2007.

Hay en el Norte en efecto un más o menos vago —y a veces no tan vago, e incluso francamente descarado— sentimiento de exclusividad (de superioridad, de *elección*).[11] Un ensimismamiento y un chauvinismo exacerbados que, no lo olvidemos, ha llegado nada menos que a la teoría y a la práctica del racismo expreso y explícito (colonizador y esclavista y, en último término, *exterminador*). En correspondencia, hay en el Sur un sentimiento algo más vago, por ser padecido, y por hallar sus causas en otra parte, muchas veces inaccesible o indescifrable, de exclusión.

En Europa del Este, como en América Latina (o como en el judaísmo "interior", subrayaría Reyes Mate), en los "extremos" del Occidente nos vemos constantemente en la penosa necesidad de recordarle al Norte que también nosotros somos occidentales. "Al escuchar nuestras interminables discusiones sobre nuestra pertenencia al Occidente —observaba el también recientemente desaparecido Václav Havel en un importante discurso pronunciado en Bratislava en mayo del 2001, nada menos que con motivo de la incorporación del Este, o del centro europeo a la OTAN—, resiento con frecuencia una incomodidad, incluso una molestia."[12]

Setenta años atrás, y en nuestro propio extremo de Occidente, el filósofo español José Gaos se extrañaba, al integrarse al quehacer filosófico hispanoamericano y al encontrarse aquí con esa obsesión del pensamiento *propio* y *auténtico*, que ha sido y es la conocida reacción que entre nosotros ha provocado (acaso muy primariamente) esta situación de estar y no estar en Occidente, y de *no tener* filosofía. "También en España —comenzaba reconociendo— se deseó en particular desde los primeros lustros de este siglo [el XX] iniciar definitivamente una filosofía que llegara un día a ser española en el sentido en que la francesa o la alemana, la italiana o la inglesa son tales. Se era consciente de no existir en verdad una filosofía española en este sentido."[13]

Y sin embargo, argüía, no por eso ha de sentirse en mengua el pueblo español ni ninguno otro. Y, sin embargo, en parte es así, y en el Sur nos dolemos de todos modos de no tener filosofía y de estar por ello excluidos de toda comunidad "Histórica" y de todo verdadero diálogo "filosófico" (o de todo verdadero diálogo sobre nuestro "mundo" común, o sobre nuestro común "destino").

[11] Pensemos nada más en el Hegel de *La razón en la historia* y en el Weber de *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, entre muchos otros ejemplos.

[12] *Cfr*. Václav Havel, "Les nouvelles démocraties d'Europe, l'Otan et la Russie", *Esprit*, núm. 276, 2001, pp. 72-83; la declaración citada se encuentra en la p. 73.

[13] *Cfr*. José Gaos, "¿Filosofía 'americana'?", en Leopoldo Zea [comp.], *Fuentes de la cultura latinoamericana,* vol. I, México, Fondo de Cultura Económica, 1993, pp. 479-483. La cita es de la primera página del artículo, que data de 1942.

La correspondiente, y no mucho más vieja reacción alemana a esta situación —pues el Norte también ha sido Sur, no lo olvidemos— es, entre nosotros al menos, harto menos conocida.[14] Todavía, en la segunda de las *Consideraciones inactuales,* el joven Nietzsche se quejaba, como más tarde lo harán entre nosotros un Salazar Bondy o un Leopoldo Zea a propósito de la cultura latinoamericana, de la inautenticidad de una cultura alemana que vivía de prestado en relación a la francesa. Y antes que Nietzsche lo hizo el propio Federico II de Prusia, y antes que éste, Leibniz…

El africano Cheik Anta Diop, autor, en 1967, de un libro en el que se reivindica para Egipto y para África el privilegio, al parecer harto importante, de ser la cuna de la filosofía —reivindicación que a nosotros nos recuerda el libro de León-Portilla sobre *La filosofía náhuatl*—, observa a este respecto lo siguiente: "son ellos —dice— quienes, cuidando escrupulosamente de su historia, glorificándola cada día, se empeñan en falsificar sistemáticamente la mía. Puedo deducir entonces de su actitud que es siempre consecuente que, para un pueblo, es de un interés inestimable el conocer su verdadera historia".[15]

No estamos lejos aquí de lo que Octavio Paz concluye, por su parte, en *El laberinto de la soledad*, a propósito de nuestra propia exclusión y nuestra propia amnesia, y la urgente necesidad de remediarla. Comenta el también africano Ernest Menyomo:

> De Platón y de Aristóteles hemos perdido muchas obras. En consecuencia —argumenta— de la Grecia habremos seguramente perdido la memoria de más de un sistema de filosofía, incluso si la evocación de sus nombres en obras ulteriores nos informa de su existencia. Muchos otros han muerto en Grecia, preocupados por vivir sabiamente, más que por adular a la plebe. En África —concluye— muchos de esos ancianos han muerto sin comunicar nada de su sabiduría.[16]

Y más adelante agrega que "en su esencia, ninguna raza nace filósofa. Si hay un pueblo de profetas y un pueblo de filósofos, esos pueblos no han

---

[14] *Cfr*. Philippe Lacoue-Labarthe y J-L Nancy, *El mito nazi* [trad. y epílogo de Juan Carlos Moreno Romo], Barcelona, Anthropos, 2002; también Rémi Brague, *Europa, la vía romana*, Madrid, Gredos, 1995.

[15] *Cfr*. Cheik Anta Diop, *Nations Négres et culture*, París, Présence Africaine, 1955, pp. 11-12; y del mismo autor, *Antériorité des civilisations négres: mythe ou réalité ?* París, Présence Africaine, 1967.

[16] *Cfr*. Ernest Menyomo, *Descartes et la pensée négro-africaine aujourd'hui*, Tesis de doctorado, Grenoble, Université de Grenoble II, 1986, p. 368.

jugado sino un rol de delanteros. La alianza bíblica y la misión filosófica —dice— se dirigen a toda la humanidad.[17]

Acaso nos tiente aquí el esbozar una sonrisa nórdica frente a esta ingenuidad sureña. Pensaremos, desde luego, que las cosas son más sutiles. Suele suceder. Yo he presenciado muchas veces esta reacción condescendiente de los nórdicos cuando algún osado sureño arriesga observaciones o reivindicaciones como éstas. Y entre los alterados se trata también de una reacción natural. Los alterados buscan parecerse a sus modelos del norte hasta en sus reacciones espontáneas. Reírse de lo mismo de lo que se ríen quienes nos excluyen es una manera más de tratar de sentirnos aceptados o incluidos. Yo, por mi parte, me guardo de reír e intento escuchar atento. Fuera de algunas cuestiones de matiz en las que no me puedo detener, a mí no me parecen para nada ingenuos ni estos argumentos ni estas declaraciones. El Sur acaso no tenga filosofía, pero de todos modos filosofa, tal vez por la sencilla razón de que, como señalaba tan oportunamente aquel genial discípulo de los jesuitas, el buen sentido es en efecto la mejor repartida de todas las cosas del mundo.

En otra parte he destacado ya el profundo paralelismo, y el parentesco y hasta la continuidad *latina* y *católica*, que existe entre el famoso sermón que fray Antón de Montesinos diera en la isla La Española, en 1511 —y la lucha de Fray Bartolomé de Las Casas, una de sus principales repercusiones—, con el *Discurso del método* y sus propias implicaciones culturales, filosóficas y políticas también. Compartiendo su rebeldía ante ese Norte o ese Occidente que nos excluye, no puedo entonces no disentir de las imprecisas y, a decir verdad, algo ligeras aseveraciones que al respecto ha hecho no hace mucho Enrique Dussel en sus "Meditaciones anticartesianas" (que su nombre sí que se lo ganan, al menos en lo que se refiere al adjetivo). Él

[17] *Cfr. ibidem,* p. 370. Una noche fría de diciembre del 2006, en Estrasburgo, invitados y anfitriones del *Parlement des Philosophes* nos reuníamos y cenábamos juntos en el restaurante *La Victoire* (frente al Ill, y en contraesquina de La Galia, en la frontera, digamos, entre el barrio universitario y el centro de aquella hermosa ciudad medieval) para conocernos un poco antes de tener nuestra Jornada de Estudio "El Orden del Mundo" (*cfr.* http://parlement-des-philosophes.org/ordredumonde.htm). Más calurosos y espontáneos que el resto de los convidados a ese sencillo simposio o banquete, los colegas africanos llevaban la batuta en la conversación, y hablaban con cierta pasión del Norte y del Sur, y de Oriente y Occidente. Al animarme a meter yo mi cuchara en el asunto, acaso se hayan sorprendido un poco, en un primer momento, de que un blanco tuviera el mismo gusto que ellos por la entusiasta y atrevida conversación filosófica que, cual una fogata cálida a la mitad de aquella noche obscura y fría, los animaba y nos animaba (al menos a mí), pero cuando les nombré a Menyomo en mi argumentación sí que se quedaron sorprendidos, y en seguida el sorprendido fui yo: Charles Romain Mbele había sido su condiscípulo, y Marcien Towa su maestro, y yo estaba intercambiando ideas (en vivo y no a través de microfichas, en una biblioteca) con dos de los miembros de lo que se podría llamar la Escuela de Camerún.

ve en Descartes no al discípulo de los jesuitas —con lo que su tesis de un siglo XVII europeo deudor de nuestro siglo XVI tendría todo por ganar—, sino tan sólo al padre del idealismo alemán —y del racismo, entonces, y de la explotación del hombre por el hombre—; no a un hombre del Sur volviéndose el maestro de los del Norte, sino a uno de "ellos", sin más, y en esa "concesión" o ese "abandono" está todo el (harto lamentable) error.[18]

Para nosotros no es cuestión, como creía Ortega frente a Unamuno, de abandonarles a Descartes con el fin de quedarnos tan sólo con ese "frailecillo incandescente" que, desde luego, exalta, en sumo grado, a nuestra "punta barroca". No es cuestión, desde luego, de "europeizarnos" o de "nordificarnos". Lo que tenemos que hacer es mostrarles —cayendo en la cuenta de ello nosotros mismos, en primer lugar— hasta qué punto también Descartes es (también) nuestro. Precisamente el Descartes no "cartesiano", sino "barroco". El discípulo de los jesuitas y el gran maestro de la buena retórica, que sabía que, con todo y el método, la necesitaba. Descartes, el gran pensador *universal* o católico, que no era poco lo que les debía a San Juan de la Cruz, a Santa Teresa de Ávila y a San Ignacio de Loyola, y más directamente a Francisco Suarez y a Antonio Rubio.[19]

Explicitando las cosas un poco más, lo cual queda mucho más claro en el caso alemán —son ellos lo que acuñaron el término "barroco" para referirse a esos "otros" que somos nosotros por parecerles, precisamente, que éramos muy poco "cartesianos"—, he de insistir en que se trata aquí —entre otras cosas, claro está— principalmente de una cuestión parateológica estrechamente vinculada, sobre todo, a un correlato teológico-político.

Julien Benda no se equivocaba demasiado al insistir, en *La trahison des clercs*, de 1927,[20] en la continuidad estructural que a todas luces existe —Regis Débray nos lo acaba de recordar no hace mucho—[21] entre los

[18] *Cfr*. Enrique Dussel, "Meditaciones anticartesianas: sobre el origen del discurso antifilosófico de la Modernidad", *Tabula Rasa*, núm. 9, 2008, pp. 153-197; asimismo, *vid.* la p. 472 de mi citada *Revendication de la rationalité* y, en general, toda la segunda parte. También en mi *Filosofía del arrabal*, además del ya citado "Suárez, Descartes y nuestra propia Modernidad", el capítulo "Descartes y la hermenéutica".

[19] *Cfr*. Nuestro trabajo "Entre Descartes et Pascal: de la question nationale à l'universalisme de la raison et du coeur", en Sébastien Charles y Syliane Malinowski-Charles [eds.], *Descartes et ses critiques*, Quebec, Les Presses de l'Université de Laval/Les Éditions du CIERL, 2011, pp. 135-156; y, sobre todo, José Ortega y Gasset, "Unamuno y Europa, fábula", *Obras Completas,* vol. I, Madrid, Santillana/Fundación José Ortega y Gasset, 2004, pp. 256-259, en especial, p. 257. Y también Miguel de Unamuno, *Del sentimiento trágico de la vida* [introd. de Pedro Cerezo Galán], Madrid, Espasa-Calpe, 2011, p. 324: "Santa Teresa vale por cualquier instituto, por cualquier *Crítica de la razón pura*".

[20] Julien Benda, *La trahison des clercs,* reed., París, Grasset y Fasquelle, 1975.

[21] *Cfr*. Regis Débray, *L'emprise,* París, Gallimard, 2000. *Vid.* Juan Carlos Moreno Romo,

intelectuales (y, entre ellos, los filósofos que juegan ese papel) y los clérigos del antiguo régimen.

Unamuno lo advertía precisamente en esos lustros a los que se refería Gaos, en los que España se adelantó a efectuar la reflexión que ahora nos ocupa y en los que el Norte todavía se llamaba fundamentalmente, pese a la humillante derrota que Estados Unidos de América acababan de infligir a la vieja España imperial, "Europa". "¡Europa! —protesta don Miguel (al parecer pensando fuertemente en Ortega)—. Esta noción primitiva e inmediatamente geográfica nos la han convertido, por arte mágica, en una categoría casi metafísica."[22]

El hispanista angloamericano Nelson Orringer, al anotar este pasaje del capítulo final de *Del sentimiento trágico de la vida* ("Don Quijote en la tragicomedia europea contemporánea"), nos recuerda que Ortega y Gasset veía en la ciencia, es decir —si tomamos en cuenta que se refiere al método, que subraya que Aristóteles subrayaba que Sócrates nos lo había aportado—, en la "filosofía", la diferencia específica o el alma de Europa. "Europa = ciencia; todo lo demás —declaraba el genial ensayista, amigo de Husserl y de Heidegger— le es común con el resto del planeta."[23]

Aunque del lado de Ortega podamos precisamente citar nombres tan prestigiados como el de Edmund Husserl, es, sin lugar a dudas, Unamuno quien tenía y tiene en esto la razón. Y a este respecto Husserl tuvo, en efecto, su Unamuno después, en el Feyerabend de *Adiós a la Razón* (aunque no fuera sino en 1987). En nuestra *Revendication de la rationalité,* nos hemos demorado un poco en ello.[24] El judío "emancipado" Edmund Husserl, convertido a sus veintisiete años al protestantismo, concibe a la "Europa espiritual" como animada por las "infinitudes intencionales" que le vienen de esa filosofía nacida en Grecia en el siglo VI antes de Cristo, y de su "tarea de la verdad". También él, como Delacampagne acerca de lo latino nuestro, menciona en la fórmula de esa fecha lo que sin embargo no ve (o no dice que ve, si lo ve). Para Husserl, lo que explica la "diferencia específica" de Europa y su "teleología" o su condición histórica, y su vocación de progreso, es —como para Ortega— lo griego, no lo judío. No el cristianismo, que, sin embargo, resulta tan insoslayable —pero a propósito del cual,

"Regis Débray: *L'emprise*", *Signos Filosóficos*, núm. 3, 2000, pp. 208-212.

[22] *Cfr*. M. de Unamuno, *op. cit. Vid*. también *Tratado del amor de Dios* [ed. de Nelson Orringer], Madrid, Tecnos, 2005, p. 478.

[23] *Ibidem*, nota 33. Orringer remite a Ortega y Gasset, *Obras completas,* vol. I, Madrid, Alianza, 1983, p. 102. Se trata del artículo de julio-agosto de 1908 "Asamblea para el progreso de las ciencias", recogido en el tomo I de la nueva edición de las *Obras completas,* Madrid, Revista de Occidente / Taurus, 2004. *Vid.* p. 186.

[24] *Cfr*. J. C. Moreno Romo, *Revendication de la rationalité*, p. 441; también Paul Feyerabend, *Adieu la Raison*, París, Seuil, 1987, p. 312.

como denuncia Unamuno en el texto que acabamos de citar, Renacimiento, Reforma y revolución se juntan para imponer el ostracismo—. Alguno de sus discípulos será en ello —ya lo es, en el momento mismo en el que Husserl se opone al nazismo y resiste como puede, dando por ejemplo en Viena y en Praga, en 1935, esa famosa conferencia sobre "La filosofía en la crisis de la humanidad europea", en la cual nos explica todo esto con cartesiana u orteguiana claridad— mucho más radical.[25]

La Grecia de los alemanes y de los nórdicos en general, la que, según Heidegger, comparte con ellos el privilegio exclusivo de *tener* filosofía, según todo parece indicar, constituye un extraño y harto paradójico substituto de la Iglesia y de la Biblia, en relación con su pasado inmediato y de la condición de "pueblo elegido" o un substituto de Zeus mismo, si se quiere, o incluso de Odín y de Thör, en el cajón (mítico-político si ya no teológico-político) de los antepasados ilustres o divinos y, ante todo, *legitimantes*.

¿Por qué estamos o están, si no, tan seguros de que la filosofía inició con Tales de Mileto (de quien sabemos tan poco y a quien, por cierto, privamos de su parte fenicia) y por qué nos empeñamos en negarle todo mérito a sus maestros egipcios y mesopotamios? ¿A qué política y a qué teología apunta este absurdo y alterado helenocentrismo, en el que dudo mucho que los antiguos griegos se reconociesen y del que, desde luego, quedan excluidos los griegos modernos? Anotemos de pasada que igual que México a pesar del Tratado de Libre Comercio de Norteamérica, a pesar de la Unión Europea (no tan sólo y no en primer lugar por su actual, tan sonada y terrible crisis económica), Grecia pertenece hoy al Sur más bien que al Norte, entre otras cosas por su arcaico o, en todo caso, premoderno apego al cristianismo ortodoxo.[26]

Echada estrepitosamente por la puerta, anatematizada con todos los anatemas, excomulgada (especialmente entre nosotros) de los Estados y las universidades, y de la vida intelectual en general, ya no solamente la metafísica sino la teología misma, o una caricatura de ella, se nos vuelve a meter discretamente por los resquicios y por las ventanas de la vida intelectual y de la política. No es la religión la que no se puede desprender del César; es el César el que no puede prescindir de la religión y lo teológico-político persiste en nuestros tiempos pretendidamente "postcristianos", como lo ponen muy de manifiesto, por ejemplo, y desde muy distintos enfoques, los trabajos de Jean-Luc Nancy, Régis Debray, George Corm o René Girard.[27]

[25] *Cfr*. Edmund Husserl, *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, Barcelona, Crítica, 1991.

[26] Detrás de a la ortodoxa Grecia, la crisis financiera amenaza hoy día en Europa a España y Portugal, a las naciones mediterráneas y católicas, Francia incluida, y a Irlanda.

[27] *Cfr*. La segunda parte "Entre el César y el verdadero Dios ", de mi libro *Hambre de Dios.*

Los padres de la Iglesia, san Clemente de Alejandría, por ejemplo, extendieron a la filosofía griega, en cierto modo, la dignidad de algo así como un segundo Antiguo Testamento, preparación y apoyo del cristianismo, como el judío. La filosofía moderna, al supuestamente emanciparse de la teología, no renunció, sin embargo, a este gesto. Platón siguió siendo de alguna manera un segundo Moisés. En esa dirección va el único reproche que tendríamos que hacerle (aunque siguiendo en ello su propio movimiento) al excelente libro de Rémi Brague, *Europa, la vía romana*,[28] que en muy buena medida se libera, y nos libera, de la arrogancia nórdica al reconocer que, como Roma (y como América, y como el resto del mundo), Europa es principalmente heredera y deudora en materia de filosofía lo mismo que en materia de religión: hay que ir un poco más lejos en este mismo sentido y dejar bien claro, de una buena vez por todas, que Grecia también es deudora, y que si sus méritos son grandes se hallan, en todo caso, en el terreno de los hechos, y de ninguna manera en el del derecho. Menyomo señala también, siguiendo esta vez a Houtondji,[29] la importancia que para el Sur tiene esta elemental distinción.

Hasta donde nuestra ignorancia nos deja ver las cosas, acaso eso de que la filosofía y la ciencia propiamente dichas no han existido y no existan de hecho sino en el mundo que con Husserl podemos llamar helenocéntrico, sea más o menos cierto, pese a las matemáticas mayas y a la química egipcia, por ejemplo. ¿Pero entonces con qué género de prestidigitación histórica y filosófica, o parateológica, nos transforman sin que apenas nos demos cuenta de ello, esta harto revisable y discutible y matizable cuestión *de hecho*, en una cuestión *de derecho*?

Todos los caminos llevan a Roma. Repasémoslo rápidamente. Frente a la Iglesia católica romana, que incorporó, pues, a su patrimonio, al lado del testamento judío, la cultura helénica y la experiencia política romana, el Norte, el nuevo Norte que se fue constituyendo en la medida en que se emancipaba del Occidente —de la Iglesia de Occidente—, lo fue haciendo a cada paso según una controversia de derecho y de autoridad, cuyo trasfondo es eclesiástico y teológico, o teológico-político, y en la última de sus fases ideológico.[30] Lutero era abogado de vocación, no lo olvidemos,

Entre la filosofía, el cristianismo, y nuestra difícil y frágil laicidad, México, Fontamara, 2013.

[28] *Cfr*. Brague, R., *Europe, la voie romaine,* Éditions Criterion, 1992. Versión española en Gredos, 1995. Véase también nuestro trabajo "Una vía latina y una hermenéutica cartesiana", en Jorge Martínez Contreras y Aura Ponce de León (coords.), *El saber filosófico 3: Tópicos*, México, Siglo XXI - Asociación Filosófica de México, 2007, pp. 40-46.

[29] *Cfr*. E. Menyomo, *op. cit.,* p. 365; también Paulin J. Hountondji, *Sur la philosophie africaine*, París, Maspéro, 1976.

[30] *Cfr*., por ejemplo, Emmanuel Todd, *L'Invention de l'Europe*, París, Editions du Seuil, 1996.

y a Santo Tomás Moro, otro brillantísimo abogado, Enrique VIII le cortó la cabeza por haberse negado a fundamentar su separatismo. El fuego se combate con el fuego. Una pasión, decía Spinoza, se contrarresta con otra pasión. Y la teología abogadesca se combate con teología abogadesca o, en todo caso, con parateología, abogadesca también.

Platón contra Aristóteles y Grecia y Roma contra la Iglesia. Escrituras solas y libre examen de las mismas contra Tradición y Magisterio. Ciencia y Razón, en fin, contra prejuicios obscurantistas y superstición. Renacimiento, Reforma, Ilustración y Revolución. De ahí provienen, a grandes rasgos, el Norte, o los Nortes y sus filosofías. Y su controversia con el mundo medieval y con el catolicismo, Unamuno nos lo advirtió, dista mucho de estar ya cancelada, y asimismo dista enormemente de no ser todavía (o de no ser ya) un asunto nuestro.

No podemos dialogar con el norte protestante, por ejemplo, si simple y llanamente ignoramos nuestras respectivas teologías, o lo que de verdad se juega, detrás de los debates aparentemente filosóficos o políticos. Es lo que entrevió, entre nosotros, a mediados del siglo pasado, el prematuramente desaparecido filósofo del grupo Hiperión, Jorge Portilla.[31] Y lo que, en la estela de Unamuno, en España, tematizó en 1952 el Aranguren de *Catolicismo y protestantismo como formas de existencia*.[32] ¿Saben, por ejemplo, mis lectores por qué razón, en todo el mundo, los investigadores estamos siendo juzgados "a destajo", es decir, por la *cantidad* de nuestros artículos, y no por su pertinencia o por su calidad?[33] Acaso porque, en el mundo ya de antemano justificado de los elegidos —para la mentalidad "política" y "administrativa" dominante—, el bien se juzga tan sólo por la cantidad, puesto que todo es simple y sencillamente bueno. No es ésta una pista que se pueda despreciar, y no es un mal ejemplo de lo útil que puede resultar el asomarse a la teología, como aquí hacemos de la mano, precisamente, de Jorge Portilla.

En la propia España, se acordarán también del brillante ensayista y diplomático Ángel Ganivet, quien no era capaz de distinguir entre la virginidad y la inmaculada concepción de María (dogma, este último, que por

[31] *Cfr*. Jorge Portilla, "La crisis espiritual de los Estados Unidos", *Fenomenología del relajo y otros ensayos*, México, Fondo de Cultura Económica, 1984.

[32] *Cfr*. José Luis L. Aranguren, *Catolicismo y protestantismo como formas de existencia*, Madrid, Biblioteca Nueva, 1998.

[33] El deporte a la anglosajona (¿o a la calvinista?) nos precede en ese absurdo, con su ridícula obsesión por los records. *Vid.* Jacques Chevalier, "Un entretien avec Unamuno sur la civilisation moderne", *Documentos A,* núm. 3, marzo de 1992; también *Miguel de Unamuno, historia de su cátedra*, pp. 149-156, en especial la p. 151. Y *vid.* también J.C. Moreno Romo, " Prólogo", *Unamuno y nosotros*, Barcelona, Anthropos, 2011; y mi "Unamuno, otros quijotes, y otros molinos de viento", *Unamuno, moderno y antimoderno,* México, Fontamara, 2012.

entonces tenía poco más de medio siglo de haber sido fijado por Roma).[34] Los hispanos, señalaría Unamuno provocadoramente, somos malos teólogos, y como prueba de su aserto daba el hecho de que entre los españoles, no obstante el extenso estudio de don Marcelino Menéndez Pelayo, no se hubiesen dado grandes herejes. Esto lo asociaba con la ausencia de una "filosofía propia", en lo que estaríamos tentados de darle en parte la razón, en la medida en la que eso de "una filosofía *propia*" se acuesta más a esa suerte de "filosofía", o filosofía de la historia, más bien, o ideología o mito, que al parecer nosotros no tenemos y que suele ser justamente esa que en otros horizontes ha venido a ocupar —o ha pretendido al menos, y pretende ocupar— el lugar del cristianismo, en vez de esforzarse por pensarlo y por complementarse con él.

Unamuno no era cartesiano ni tomista y no hacía la distinción que acabamos de esbozar. Su horizonte intelectual era más bien el de ese soberbio siglo XIX que en todas sus vertientes —en la idealista alemana, en la positivista franco-inglesa y en la marxista…—, se esforzaba por crear una filosofía que fuese el sucedáneo de la Revelación cristiana. De ahí que en el sentir del rector de Salamanca, la filosofía ocupase o tendiese a ocupar el mismísimo lugar del cristianismo como tal, aunque en sentido inverso al de todas esas ideologías que hemos enumerado. Unamuno piensa, con todo, filosófica y cristianamente a la vez, como Kierkegaard y como Pascal, o como san Agustín. De ese modo, en efecto, ¿cómo no asociar el pensamiento filosófico con el permanente riesgo de apartarse de la ortodoxia, incurriendo acaso en herejía?

Su tozudo paisano, el obispo vasco de Canarias, Antonio Pildain, lo calificaría en su primera o inmediata posteridad nada menos que de "hereje máximo y maestro de herejías",[35] y ante las reservas de diversos obispos españoles, y en razón de algunas efectivas afirmaciones no muy ortodoxas de don Miguel, Roma colocó en 1957 *Del sentimiento trágico de la vida* y *La agonía del cristianismo* en el índice de libros prohibidos (como al poco tiempo de su muerte hizo también con Descartes), advirtiendo que el resto de la obra de Unamuno habría de ser leída a su vez con extremo cuidado.

Francisco Romero señala precisamente este factor, el de la persecución de la herejía, como la principal razón de que en España en particular no haya filosofía.

---

[34] *Cfr*. Ángel Ganivet, *Idearium español*, Madrid, Librería General de Victoriano Suárez, 1944; y también A. Ganivet y M. de Unamuno, *El porvenir de España*, Madrid, Espasa-Calpe, 1973.

[35] *Cfr*. Agustín Chil Estévez, "Pildain y Unamuno", *Pildain, un obispo para una época*, Las Palmas de Gran Canaria, La Caja de Canarias, 1987, pp. 209-214.

> En España no ha sido posible consolidar una tradición; ha habido impedimentos previos y represiones que han aplastado los brotes nacientes y dispersado los núcleos que acaso comenzaban a organizarse.
>
> La cuestión de la filosofía española es clara: es una filosofía que no ha podido llegar a organizarse como filosofía *nacional* cuando se constituía la de otros países, ni tampoco después, y una filosofía que, en sus representantes reconocidos, es en gran parte filosofía inconexa, dispersa, desterrada.[36]

Somos nosotros los que subrayamos lo de "nacional" y ese subrayado hay que hacerlo, y hay que pensarlo.

El reciente libro de Antonio Martín Puerta, *Ortega y Unamuno en la España de Franco*, estudia el incómodo y al final algo ríspido debate que se dio en la España de la dictadura, durante los cuarenta y cincuenta, entre quienes pensaban que era conveniente seguir estudiando a sus dos más grandes y originales filósofos "contemporáneos", no obstante sus veleidades liberales y republicanas (estos eran los "aperturistas") y quienes harto virtuosa y hasta *nacionalmente* se oponían a ello (los "antiaperturistas").

En esta algo enmarañada "dialéctica", entonces (en la que encima los más cercanos a la política de cerrazón eran aperturistas, y viceversa), ¿quién era cuál? Como para recordar aquello, también de la primera parte del *Discurso del método*, de la diferencia que hay entre creer algo y saber que se lo cree. ¿Nacionalismo y filosofía? ¿Catolicismo y nacionalismo? ¿Intolerancia cristiana? "¿Por qué en España ha de ser admisible que muchas gentes usen el título de católicos como una patente que les excuse de refinar su intelecto y su sensibilidad y los convierte en rémora para todo perfeccionamiento nacional?"[37]

Esto lo preguntaba en 1950 el filósofo católico Julián Marías, en su libro *Ortega y tres antípodas*, en el que respondía, en vida aún de su maestro (Unamuno murió en 1936 y Ortega en 1955), a tres libros que, sin estudiarlo a fondo, condenaban y menospreciaban al Ortega heterodoxo o, por lo menos, no muy católico y, por ende, en su opinión, muy peligroso por ser a la vez un escritor brillante y encantador (aunque, a juicio de ellos, en el fondo poco profundo y poco serio).

Pedro Laín Entralgo, quien también jugara un rol central en la polémica del lado de los aperturistas y en su momento incluso desde la rectoría de la universidad de Madrid, cesado ya como rector, en 1957, en su libro *El intelectual católico en la sociedad actual*, proponía al respecto la

[36] *Cfr*. Francisco Romero, *La estructura de la historia de la filosofía y otros ensayos*, Buenos Aires, Losada, 1967, pp. 363 y 364.

[37] *Cfr*. Julián Marías, cit. por Antonio Martín Puerta, *Ortega y Unamuno, El debate intelectual durante los años cuarenta y cincuenta*, Madrid, Encuentro, 2009, p. 158.

distinción entre el intelectual católico "arrojado" y el "confinado": "Llamo 'confinado' —o tradicionalista, o aproblemático [escribía]— al intelectual católico que para existir íntima y socialmente como tal necesita incluirse o encerrarse-'confinarse' en una tradición sobreañadida a la de la Iglesia".[38]

En aquella España, el tema no era baladí ni estaba excluido, como parece estarlo a veces en nuestro México laico postrevolucionario y postcristero (que en sus instituciones filosóficas "privadas" repetía muy de cerca el ambiente español, del que se nutría enormemente, como es natural, y en las públicas el francés, el norteamericano o el soviético).

Lector de Marx y de Unamuno, que era la manera que tenían de ser "arrojados" los jóvenes que crecieron bajo la temprana dictadura franquista, al volver sobre el asunto en la reedición de su libro sobre Unamuno en Anthropos, en el significativo 1989, Carlos París observa a este respecto lo siguiente: "Hoy día —escribe— sorprende la extremada, paranoica, sensibilidad que percibía tan feroces peligros en el cristianismo heterodoxo de Unamuno, en el intento orteguiano de situar a nuestra burguesía a la altura de los tiempos, en los sueños poéticos y las fantasías del noventa y ocho".[39] Y, de acuerdo en ello, con Marías y con Laín Entralgo, sentencia: "Sólo el complejo de inferioridad de una terca y cerrada derecha conservadora explica tales torpezas".[40]

Desde la Iglesia misma, y mucho más cerca de nosotros en el tiempo (en un texto, incluso, posterior a la primera versión de éste que tan sólo ahora completamos), en su libro del 2005, *Miguel de Unamuno, proa al infinito,* el carmelita José Vicente Rodríguez también hace referencia a esa polémica y recuerda cómo Aranguren —otro de sus principales protagonistas— argumentaba que la prohibición de leer a Unamuno "equivalía a privarnos de una poderosa palanca religiosa" y que ningún escritor español poseía la eficacia de Unamuno para "remover la conciencia religiosa", que ya desde entonces andaba, una vez más, algo amodorrada.[41]

> Completando o enmendando estas afirmaciones —escribe el carmelita—, la cuestión estaría, en mi opinión, en que don Miguel, desde sus pronunciamientos ortodoxos múltiples —pues no hay que hacer de él un heterodoxo total— y desde las correcciones que haya que aplicarle, siga, a través de sus

[38] *Cfr*. Pedro Laín Entralgo por Antonio Martín Puerta, *op. cit.*, p. 198.

[39] *Cfr*. Carlos París, *Unamuno. Estructura de su mundo intelectual*, Barcelona, Anthropos, 1989, p. 9 (la primera edición del libro data de 1968).

[40] *Idem*.

[41] *Cfr*. J. L. Aranguren, cit. por José Vicente Rodríguez, *Miguel de Unamuno, proa al infinito*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 2005, p. 5.

páginas y con su fuerte personalidad, inquietando con su inquietud las conciencias adormiladas o enmohecidas.[42]

En otro trabajo, nos hemos detenido en el examen de la insoslayable encíclica *Fides et Ratio* de Juan Pablo II (del para nosotros también harto significativo 1998), la cual nos parece que en el apartado 61a hace su propia crítica de los católicos "confinados" y echa de menos —eso está claro a lo largo de toda la encíclica— a los "arrojados", en el sentido, muy claro y nada ambiguo esta vez, de "tener arrojo".[43]

La Iglesia católica, y el gran teólogo que ahora la encabezó hasta hace poco muy en especial, también señala y lamenta el alarmante hecho de que nosotros, en nuestros tiempos, carezcamos de filosofía. Sólo que el "nosotros" de ese diagnóstico es más amplio que el que nos ocupa aquí, pues se refiere a todo el mundo, Norte y Sur unidos (más que "confundidos"), y su concepto de filosofía tampoco es ese que nosotros hemos estado entrecomillando.

Si Ortega y Unamuno estaban mal vistos en el desde afuera harto mal visto régimen de Franco, ¿por qué no eran leídos y estudiados *ailleurs*, en Francia, por ejemplo, o en México? Es un hecho muy curioso el del notable desinterés de los discípulos de los discípulos de Gaos, nuestros flamantes "latinoamericanistas", por la filosofía española y por sus dos grandes clásicos contemporáneos en particular. Nuestros "propios" clásicos, por otro lado, tampoco están suficientemente atendidos y una muy buena prueba de ello es la carencia de ediciones, ya no de sus obras completas, sino siquiera de sus obras más importantes (¿dónde puede leer uno, si no —y por dar tan sólo un ejemplo—, la obra filosófica entera de alguien tan importante como José Vasconcelos?)[44]

Ese verdadero Descartes del siglo xxi que es Benedicto xvi nos ha mostrado en más de una ocasión, y en su defensa de la razón y su condena del fanatismo pronunciada el 13 de septiembre del 2006 en la Universidad de Ratisbona muy particularmente, lo que pasa en realidad, y es tan simple y tan sencillo como que del otro lado tampoco es que sean muy tolerantes.

---

[42] *Cfr. ibidem,* p. 5. Paulino Garagorri, *Unamuno y Ortega*, Madrid, Salvat, 1972, p. 25, n. 3, veía en Unamuno, "filósofo a su pesar", "una mina de experiencia intelectual y de virtualidades filosóficas", sobre todo "para las generaciones venideras".

[43] *Vid.* los apartados vi, 1 A y B de mi ya citada *Vindicación del cartesianismo radical*. Y también mi estudio "Descartes y la Iglesia Católica. Entre la *Aeterni Patris* y la *Fides et Ratio*", *Analogía Filosófica,* núm. 1, año xxvi, 2012, pp. 67-85.

[44] La editorial Trillas ha sacado entretanto una Biblioteca José Vasconcelos que vuelve a poner en circulación títulos como *El monismo estético*, *Tratado de metafísica*, *Todología* o *Prometeo vencedor*, que hasta ahora eran inconseguibles.

Samuel Huntington, en su célebre libro de 1996, prolongación del artículo homónimo de 1993, *El choque de las civilizaciones*, excluye a Latinoamérica (cercenada de España y Portugal, a los que con los demás países católicos de la opulenta Europa, los deja de su lado de la frontera) del Norte u Occidente que, desde su punto de vista, se identifica nada menos que por la presencia, en todo él, no ya de la "filosofía", ésa que nosotros no tenemos, sino del protestantismo como tal.[45]

A cada cual su herejía, podríamos decir para cerrar, pues esa "filosofía" entrecomillada de la que venimos hablando, y de la que nosotros estamos efectivamente desprovistos, es, ante todo, ni más ni menos que eso: una herejía (sólo que, cuando las herejías son poderosas, y el Norte es por definición una poderosa herejía, entonces es la ortodoxia la que se ve reducida a la condición de herejía).[46]

Si nosotros no tenemos "filosofía", podríamos incluso concluir, retomando y ampliando la tesis de Delacampagne, es por la culpa de Felipe II, que impidió que la Reforma invadiera sus dominios. No por nada el padre Carlos Valverde le dedica un capítulo de su libro sobre el pensamiento moderno a la paz de Westfalia[47] y nosotros, en nuestra *Vindicación del cartesianismo radical*, el apartado VI, 2, C.

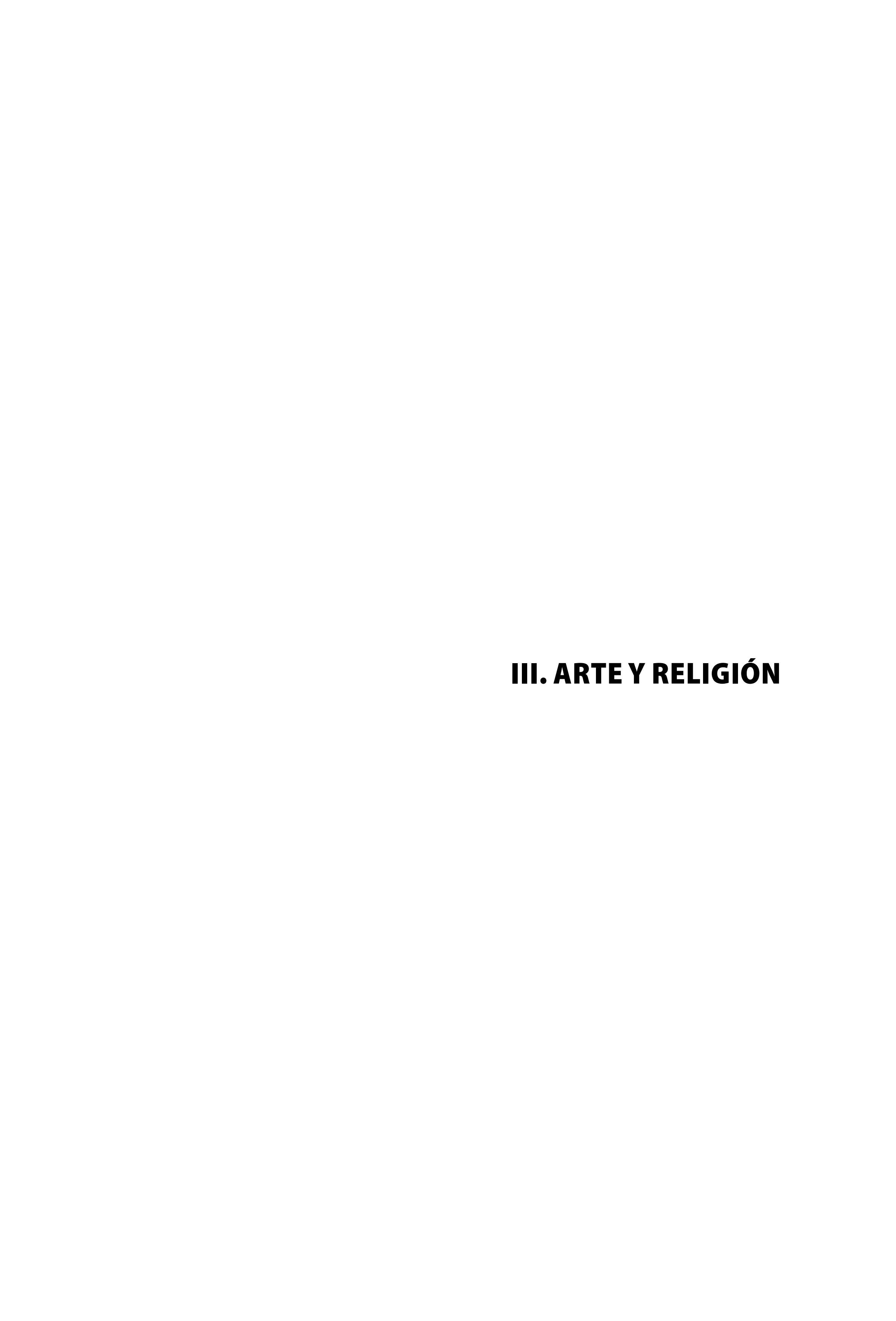
El catolicismo perdió en el Norte, pero ganó en España y en el mundo hispano (y en Irlanda, y en Polonia…). Al ganar, perdió la "filosofía"; la perdió en tanto que parateología o substituto o sucedáneo de la visión cristiana y católica del mundo, pues la visión del mundo en el mundo hispánico sigue siendo en gran medida la cristiana católica (es la tesis principal de mi "Epílogo del traductor"). Pero hay que agregar a lo anterior que en buena medida también la perdió en el buen sentido de la palabra, en la medida en la que el pensamiento católico en general se confinó, se encerró a monologar consigo mismo, apoltronado en la cómoda distancia de sus rivales, los cuales, por su parte, tampoco dialogan mucho.

---

[45] *Cfr.* Samuel Huntington, *El choque de las civilizaciones y la reconfiguración del orden mundial*, Madrid, Paidós, 2005.

[46] Sobre el Occidente como herejía de la Cristiandad, *vid.* Arnold Toynbee, *Le monde et l'Occident,* "Méditations" 15, Éditions Gonthiers, 1964 (?)/Oxford, 1953; y A. Toynbee e Ikeda Daisaku, *Choisis la vie. Un dialogue*, Albin Michel, 1981/Oxford University Press, 1976. También, de Enrique Dussel, *Desintegración de la cristiandad colonial y liberación*, Salamanca, Sígueme, 1978.

[47] Carlos Valverde, *Génesis, estructura y crisis de la Modernidad*, Biblioteca de Autores Madrid, Cristianos, 1996.



III. ARTE Y RELIGIÓN

EXPERIENCIA CONSCIENTE, DUALISMO Y LA IDEA DE ALMA

Tomás Enrique Almorín Oropa*

RESUMEN En relación con el fenómeno de la conciencia, se sustenta la tesis de que en las explicaciones contemporáneas de este aspecto fundamental de la condición humana se mantiene siempre una ontología dualista. Como ejemplos de esto, se analizan dos aproximaciones holistas y naturalistas de la experiencia consciente.

Con base en lo anterior, al final se valora el potencial explicativo de la noción de "alma" para la comprensión de la ontología humana, reinterpretada con el bagaje conceptual contemporáneo.

ABSTRACT In relation to the phenomenon of consciousness, is supported the thesis that in the contemporary explanations of this fundamental aspect of the human condition remains always a dualistic ontology. As examples of this, two approaches are analyzed holistic and naturalists of the conscious experience.

Based on the foregoing, the explanatory potential of the concept of "soul" for the understanding of human ontology, reinterpreted with contemporary conceptual baggage is valued at the end.

* Aliat Universidades, México.

Palabras clave
Monismo, conciencia, mente, alma-cuerpo.

Keywords
Monism, consciousness, mind, body-soul.

Descripción del problema de la experiencia consciente y de los intentos explicativos de su naturaleza

De acuerdo con los reportes de los investigadores contemporáneos, la explicación de la conciencia, considerada como función mental, y de la propia mente no puede más que transitar por un esquema dualista o por uno monista, lo cual, en cualquiera de las dos posibilidades, acarrea múltiples problemas.

Ante tal dilema epistemológico, se han intentado en los últimos años búsquedas teóricas de una tercera vía para comprender la mente y la conciencia o, si es posible, de algún modo integrar el monismo y el dualismo. En lo que sigue se analiza la viabilidad de este intento.

El planteamiento del problema de la mente y la conciencia

Edgar Morin sostiene que la actual conformación disciplinaria del conocimiento ha derivado del *paradigma dualista cartesiano* que, a decir del autor, disocia "el universo de un extremo al otro"[1] en las grandes dualidades que orientan el conocimiento y la acción de la mayor parte de la humanidad.[2] Sin embargo, hemos de anotar que, si bien Descartes formalizó el dualismo psicofísico y metafísico, no fue él quien lo instituyó; algunas de las dualidades señeras del paradigma occidental provienen de la filosofía medieval (esencia-existencia, inmanencia-trascendencia, necesidad-contingencia, temporalidad-eternidad) y el origen de la mayoría se remonta, sin duda, a los inicios mismos de la filosofía griega con Parménides, Sócrates, Platón y Aristóteles a la cabeza (nada-ser, alma-cuerpo, mundo de las ideas-mundo sublunar, materia-forma, substancia-accidente, espíritu-mundo). Este hecho histórico lleva a plantear la cuestión de si el paradigma dualista es una

[1] Edgar Morin, *Los siete saberes necesarios para la educación del futuro*, París, UNESCO, 1999, p. 9.

[2] Los ejemplos de Edgar Morin son sujeto-objeto, alma-cuerpo, espíritu-materia, calidad-cantidad, finalidad-causalidad, sentimiento-razón, libertad-determinismo, existencia-esencia. *Vid. idem.*

simple mala perspectiva humana, un vicio perceptivo e interpretativo o quizá resulte de la constitución propia de la realidad. De ser así, de cualquier manera no dejaría de ser problemática la división de mundos y substancias, como también lo muestra la historia filosófica y científica de Occidente.

En todo caso, es claro que tanto la concepción radical dualista de la realidad como la "disciplinarización del saber", que derivó de aquélla, son efectos directos de la modernidad ilustrada que, a la sombra de la *res cogitans* y de la *res extensa* postuladas por Descartes, repartió parcelas de experiencia y de conocimiento que hasta ahora resulta, al menos, muy difícil reunir en descripciones o discursos integrados. Así, las ciencias positivas se han circunscrito a las cosas físicas, mientras que las mentales han sido tratadas por otras disciplinas como la filosofía y las humanidades o asumidas por las religiones. Esta circunstancia se toma como un hecho, de modo que

> en la historia de la filosofía y de las ciencias ha sido problemático poner en relación los dos géneros de cosas, en apariencia tan diferentes. Por un lado, las cosas físicas, materiales, extensas, que interactúan causalmente con otras cosas físicas y producen efectos. Por otro lado, las cosas mentales, inmateriales, tales como pensamientos, creencias, sentimientos, deseos. De ellos decimos que son mentales, subjetivos, más o menos conscientes.[3]

En efecto, considerar la mente y la conciencia como objetos de estudio científico, esto es, como objetos del mundo o fenómenos naturales y biológicos, ha sido una postura problemática en la cultura occidental, definida en parte por su actitud positivista prevalente, pues la mente y la conciencia no pueden identificarse como objetos del mundo. Las características de la mente y la conciencia que, *prima facie*, escapan a la investigación positiva pueden describirse de la siguiente forma:

> *a)* La conciencia es el hecho central de la existencia humana. Como tal aparece en nuestros pensamientos, sentimientos y deseos. Pero no ha resultado fácil explicar cómo sistemas físicos pueden tener conciencia, cómo esa masa neural que apenas llega a kilo y medio de peso que tenemos dentro del cráneo puede generar la conciencia. *b)* La intencionalidad es el rasgo mediante el cual los procesos mentales se dirigen a (o son sobre, o se refieren a) objetos y estados del mundo distintos de ellos mismos. La intencionalidad no se refiere sólo a las intenciones estrictas, comprende deseos, sentimientos, pensamientos, esto es, la totalidad de los procesos mentales que se refieren a algo. *c)* La subjetividad consiste en la vivencia de ser consciente de sí mismo y sus propios estados mentales, como algo distinto de aquello de lo que se

[3] Emilio García García, *Mente y cerebro*, Madrid, Síntesis, 2001, p. 286.

> es consciente. La conciencia siempre tiene un carácter genitivo, objetivo y subjetivo; es conciencia de algo y de alguien. *d)* La causación mental es un supuesto del actuar humano en la interacción con los demás en los diversos contextos de la vida. Todos suponemos que los pensamientos y sentimientos son determinantes de los comportamientos.[4]

Los modelos explicativos de la naturaleza y estructura de la conciencia se dividen, en el contexto occidental, en dualistas y monistas; pero según los análisis de tales modelos, obtenemos que ni las explicaciones dualistas ni las monistas satisfacen una teoría coherente y completa de la conciencia.

Acerca de la interpretación dualista psicofísica

El estudio arqueológico del pasado y las investigaciones antropológicas modernas de pueblos sin escritura (otrora llamados "primitivos") orientan a pensar que el dualismo es una actitud original del *Homo sapiens*. En efecto, ésta quizá sea la respuesta más espontánea a las cuestiones sobre la naturaleza, el cosmos y la propia experiencia humana. Los registros más arcaicos de la actitud consciente revelan una interpretación dualista de aquellas realidades. Las antiguas sepulturas y los objetos con que se enterraba al difunto remiten a un ritual y a la creencia en alguna forma de supervivencia, así como a la concomitante intención de asegurarle la paz y el descanso en aquella otra vida.

Con independencia de las variantes teóricas discernibles entre diversas corrientes de pensamiento, el dualismo psicofísico consiste, en general, en mantener una no identidad entre la mente y sus funciones, y la estructura y funcionamiento del cerebro, aun cuando se reconozca una necesaria referencia de aquélla a éste.

Desde esta caracterización del dualismo, se comprende que diferentes corrientes y enfoques de pensamiento se puedan incluir bajo este rubro. Por ejemplo, tanto la psicología cognitiva como el funcionalismo (Putnam, Fodor, Johnson-Laird) se sitúan bajo supuestos dualistas. La primera por analogar la mente con el programa o *software* de un ordenador y el cerebro con el *hardware*, analogía con que trabaja la inteligencia artificial. Por su parte, el funcionalismo distingue entre operaciones funcionales y operaciones físicas; los procesos mentales son operaciones funcionales y causantes de las conductas. La metáfora computacional funcionalista y la analogía de la mente con el programa suponen que éste puede ejecutarse en cualquier *hardware* con la suficiente potencia y, por tanto, que puede estudiarse el programa (mente) con independencia del *hardware* (cerebro).

[4] *Ibidem*, pp. 286-287.

Así, se supone que la estructura física de la función mental puede ser distinta en cada caso; puede ser biológica como las neuronas del cerebro o física, como los chips del ordenador. Desde el punto de vista de este dualismo funcionalista, los seres humanos constituyen un subconjunto biológico dentro del gran conjunto de todos los sistemas inteligentes posibles.

También las ciencias cognitivas, la inteligencia artificial, la lingüística, la psicología cognitiva desarrollan su investigación bajo supuestos dualistas, aun cuando no lo declaren de manera abierta. Pero tales supuestos se evidencian al sustentar la posibilidad de que sistemas tan diversos, como seres humanos, máquinas o computadoras, puedan tener estados mentales. Desde esta perspectiva, lo determinante no es el material del que está hecho el sistema, sino el modo como está estructurado y organizado ese material.

Por su lado, el emergentismo, como el sustentado por J. Eccles, considera que la mente consciente es una propiedad emergente de la organización neuronal del cerebro, pero no reducible a ella; se le atribuye sustantividad e independencia, así como la posibilidad de interactuar con el cerebro e influir en él.

Acerca de la interpretación monista psicofísica

Con el término monismo se designan las interpretaciones de la realidad según las cuales ésta constituye una sola substancia. El monismo se caracteriza por la idea de que la totalidad de lo real se reduce a la que se estima como única substancia y declara que la diferencia ontológica de otra posible substancia es mera apariencia y, por tanto, no existe.

Por lo general, el monismo psicofísico contemporáneo es materialista al considerar que las cualidades mentales son propiedades de determinadas estructuras físicas: el sistema nervioso y el cerebro. Pero es posible distinguir entre un monismo fisicista y otro emergentista.

El fisicismo niega la existencia de lo mental y sustenta que todo es físico, material. El cerebro y el sistema nervioso son entidades físicas con determinada estructura y características funcionales que han de estudiarse con los métodos de la física.

El conductismo es el mejor ejemplo de esta interpretación de la mente y la conciencia. La variante metodológica (Watson, Skinner) se propone el estudio de hechos objetivos, observables y medibles, como las condiciones estimulantes del entorno, la respuesta de un organismo y las consecuencias que acontecen. De modo que evita la referencia a fenómenos introspectivos, subjetivos y mentales. El conductismo lógico (Hempel, Ryle) afirma que no existen tales elementos subjetivos a los que referirse; la mente es una conducta o comportamiento que puede describirse en términos de conducta real o posible.

El monismo emergentista concibe al cerebro como una entidad biológica peculiar y no como una máquina o un ordenador. Este cerebro se estructura de forma compleja y posee propiedades particulares como son los procesos mentales que no se reducen a lo físico, sino que emergen a partir de lo físico, pero distinguiéndose de él. La clave de esta explicación es la complejidad del sistema neural de algunos organismos, que además de contar con estructuras físico-químicas se conforman por una estructura biológica peculiar organizada desde un programa genético en interacción con el medio. En el caso de los procesos mentales humanos, ese medio es sociocultural. Desde este punto de vista, sociedad y cultura son factores necesarios para el desarrollo de las capacidades cognitivas humanas, las cuales no existen en los elementos constituyentes aislados, sino que emergen como propiedades de los sistemas neurales tras un largo pasado evolutivo de la especie y merced al desarrollo particular de los individuos (filogénesis y ontogénesis).

Una tercera variante del monismo psicofísico es el llamado *monismo neutral*[5] o teoría de la identidad psiconeural o teoría del doble aspecto. Para esta postura, la actividad consciente y la actividad neural son dos caras de un mismo fenómeno o dos formas de describir un mismo conjunto de realidades, según se adopte un punto de vista interno subjetivo, cuyo discurso será mentalista, o un punto de vista objetivo externo, con un discurso neurofisiológico. Se trataría, en suma, de una cuestión semántica descriptiva.

"Monismo de doble aspecto" es una expresión acuñada por el psicólogo escocés Malcolm Jeeves[6] y por el físico y teólogo anglicano John C. Polkinghorn.[7] Para este último, la conciencia es un hecho evolutivo, pero que no debe explicarse bajo el esquema dualista; así, critica las tesis de Descartes y las contemporáneas de Gabriel Daly y John Eccles, y propone que su propia perspectiva congenia más con los avances de la biología y la neurología. Según la tesis de Polkinghorn, el mundo es uno, conformado por un único sustrato y no por dos sustancialidades (física y mental); pero tal unicidad puede presentarse en dos estados diferentes, quizá como sucede con el H_2O, que puede asumir diversos estados sin cambiar su naturaleza o composición. Lo físico y lo mental serían, entonces, los dos estados posibles de la única realidad, cuya determinación depende de ciertas condiciones que el propio Polkinghorn no explica.

[5] *Ibidem,* p. 281.

[6] *Cfr*. Warren Brown, Nancey Murphy y Newton Malony, *Whatever Happened to the Soul? Scientific and Theological Portraits of Human Nature*, Nueva York, Fortress Press, 1998.

[7] *Cfr*. John Polkinghorn, *Science and Christian Belief. Theological Reflections of a Bottom-Up Thinker*, Londres, SPCK, 1994; también, *Faith, Science and Understanding*, Londres, SPCK, 2000.

La variante materialista del monismo de doble aspecto es el identitarismo materialista (Smart, Armstrong), el cual sostiene que los estados mentales son idénticos a los estados cerebrales; es una identidad empírica y total, como la que existe entre el relámpago y la descarga eléctrica o entre el agua y las moléculas H_2O.

Persistencia del esquema dualista en la comprensión de la conciencia y la mente

De acuerdo con la tradición filosófica y antropológica, la tendencia más espontánea para explicar la conciencia se enmarca en un modelo dualista psicofísico, el cual, de un modo u otro, depende de un dualismo ontológico, como de manera consecuente lo supo ver Descartes, de donde derivaría también el dualismo epistémico en la investigación de aquella conciencia.

Al parecer, entonces, las explicaciones de corte dualista rinden mejores resultados que las de tendencia monista o reduccionista, pues también parecen atenerse más a la experiencia de los individuos, quienes ingenuamente damos por sentada la distinción entre *yo* y *mi* cuerpo al creer percibir que la función mental de algún modo es distinta y hasta cierto punto separable del soporte somático y aun del cerebro; sin embargo, esta tendencia es ingenua, como dije, y presenta dificultades explicativas e interpretativas en ciencias cognitivas y en filosofía. No obstante, desde el siglo XVII, el mundo y su investigación se han constituido bajo un esquema dualista, de muy difícil transformación o "superación".

Si se considera como un *paradigma*, hemos de decir que el dualismo continúa vigente aun, luego de las grandes revoluciones que narra la historia de la ciencia. Si, en efecto, como afirma Khun, la historia científica de Occidente es la historia de cambio y suplencia de paradigmas epistemológicos, también habremos de admitir que tales reemplazos mantienen como fondo común la interpretación dualista de la realidad. El dualismo ontológico, epistémico y psicofísico parece resistente a modificarse.

Por su lado, incluso el monismo reconoce una cierta dualidad, al menos funcional, entre una base material y su función holística o emergente. Cierto que esta última se busca retrotraer a la base material, sea de la realidad en conjunto (ontología), de los métodos de investigación científica (epistemología) o de las funciones cerebrales (psicofísica), pero distinguiéndola de la base. Así, el monismo aparece como un dualismo mitigado, pues incluso entre los científicos más reduccionistas y materialistas se admite que las capacidades cognitivas humanas no pueden explicarse sólo con y en categorías biológicas. Al menos se acepta que, para la

construcción de la subjetividad y la conciencia, se requieren instrumentos culturales, en especial la constelación simbólica de la cultura y el lenguaje.

Desde una perspectiva fenomenológica, Ricoeur ha señalado el problema ontológico-antropológico de la unión del alma y el cuerpo, que se remonta a la tradición filosófica enlazada por Platón, Descartes, Spinoza, Leibniz, hasta Bergson, como la base del problema de la conciencia. Para él, las explicaciones llamadas "paralelismo psicosomático", "interaccionismo", "reduccionismo", etcétera, no son sino "formas bastardas y esqueléticas" del enorme aparato argumentativo de la filosofía racionalista de la substancia, que se planteó en todo su espesor aquel problema.[8]

En vista de lo anterior, se advierte la carga de una gran tradición filosófica y científica que analiza, explica y comprende el fenómeno de la conciencia sobre un paradigma dualista, el cual puede adquirir alguna de las siguientes variantes: *1*) un dualismo ontológico de substancias, que sería del tipo cartesiano, metafísico, por tanto; *2*) un dualismo semántico, mas no ontológico, como el que propone Ricoeur; *3*) un tercer tipo de dualismo calificado como "naturalista".[9]

El dualismo de tipo cartesiano ha padecido una crítica más o menos generalizada, por lo que en la actualidad no goza de mucho prestigio. Por el contrario, los dualismos semántico y naturalista parecen ser la opción que en los últimos dos decenios han logrado cierto posicionamiento y argumento en el debate sobre la mente, la conciencia y las relaciones de éstas con su base somática neurocerebral.

Desde el punto de vista del monismo, encontramos una propuesta no reduccionista para comprender el *ser* de la conciencia; es el llamado "monismo de doble aspecto". Esta propuesta tiene el mérito de intentar superar el dualismo e integrar la compresión de la realidad y de la experiencia consciente; sin embargo, no aporta esclarecimiento alguno sobre las razones de la pretendida unificación en un solo sustrato ni las condiciones que explicarían las manifestaciones físicas o mentales de éste. Además, la misma expresión "monismo de doble aspecto", lejos de suprimir la dualidad, la confirma de entrada.

Hay que notar que las expresiones "dualismo naturalista" y "monismo de doble aspecto" constituyen un oxímoron, cada una privilegiando uno de los términos (lo dual o lo unitario); en sí mismas manifiestan el reconocimiento de que en la percepción de la propia subjetividad humana, como en el conocimiento de la realidad, se detecta una dualidad básica

[8] *Vid.* Jean-Pierre Changeux y Paul Ricoeur, *La naturaleza y la norma. Lo que nos hace pensar*, México, Fondo de Cultura Económica, 2001, p. 21.

[9] La expresión fue acuñada por David Chalmers en su *The Conscious Mind. In Search of a Fundamental Theory,* Nueva York, Oxford University Press, 1996.

que solicita ser gestionada por la interpretación. Pero, al mismo tiempo, estas orientaciones interpretativas del fenómeno de la conciencia intentan superar el dualismo cartesiano de dos substancias separadas, sin caer en reduccionismos que no hacen justicia a los fenómenos observados y vividos. El intento, entonces, consiste en ofrecer una perspectiva integrada del fenómeno, en este caso la conciencia, que tome en cuenta todos sus elementos como factores relevantes: lo fisiológico, lo bioquímico, lo funcional, lo experiencial, lo cognitivo, lo conductual, sin reducir ni separar la totalidad, y que haga justicia a lo que se observa y se intenta conocer.

Sin embargo, a este intento comprensivo subyace una ontología general que opera como telón de fondo sobre el que se interpretan los diversos factores de un fenómeno, o bien, como un "receptáculo teórico" en el que se colocan esos factores para ordenarlos con algún sentido e integrarlos para entender la totalidad de lo observado. Al parecer, tal ontología general —que funciona como clave maestra interpretativa— no tiene más opciones que sesgarse hacia el dualismo o hacia el monismo, según se privilegie la diferencia de los factores o la integralidad de la totalidad.

Ahora bien, en cualquiera de las dos opciones, por una u otra ontología general, se mantiene el carácter dual de la experiencia y del conocimiento. En efecto, de modo tácito o explícito, se acepta una diferencia que no es gradual, sino cualitativa entre los elementos que componen la totalidad funcional integrada de lo que se observa y se vive como experiencia consciente, sin menoscabo de considerar que cada elemento diferenciado es factor necesario para que opere el sistema y para entender su naturaleza y funcionamiento. Si esta observación es correcta, entonces podría afirmarse que el paradigma ontológico general sobre el que se busca explicar y comprender la conciencia sigue siendo el dualismo, aun cuando se califique de "naturalista" por oposición a "metafísico". Al parecer, el dualismo es inevitable.

La cuestión es si es posible anular del dualismo todo elemento metafísico o si, como lo muestra el intento de mantenerlo aunque naturalizado, no implica que optar por una ontología general dualista significa, primero, seguir de manera consecuente la estructura de la realidad y de la conciencia y, segundo, si puede aceptarse en los marcos de la epistemología contemporánea la incidencia de algún factor metafísico para comprender a cabalidad el fenómeno consciente.

Intentos de una explicación unitaria de la experiencia dual de la conciencia

Con base en las consideraciones precedentes, parece que la explicación de la conciencia debe orientarse hacia el dualismo. Vamos ahora a discutir dos opciones dualistas de la explicación de la conciencia que tratan de ofrecer alguna alternativa que haga justicia a la experiencia humana.

Potencial y límite del dualismo semántico para explicar el fenómeno de la conciencia

En su discusión con el neurobiólogo Changeaux acerca de la experiencia consciente, Ricoeur afirma un "dualismo semántico" o dos ámbitos de discurso que derivan cada uno de perspectivas heterogéneas, "es decir, no reductibles la una a la otra y no derivables la una de la otra. En un discurso se habla de neuronas, de conexiones neuronales, de sistema neuronal; en el otro se habla de conocimiento, de acción y de sentimiento, es decir, de actos o de estados caracterizados por intenciones, motivaciones, valores".[10]

De esta primera división semántica irreductible, Ricoeur deriva su negativa a traslapar los planos de expresión relativos a la conciencia, que se sintetizan en la fórmula —para él inaceptable— "el cerebro piensa".

Ricoeur es consciente de que el dualismo de los discursos pronto puede desplazarse al dualismo de las substancias, porque cada dominio de estudio tiende a definirse por algún referente último; pero tal ultimidad se refiere sólo al dominio particular y éste define aquel referente último. No hay por qué, entonces, pasar a una generalidad mayor y, por tanto, "hay que prohibirse transformar el dualismo de referentes en un dualismo de substancias".[11] Así, se establece una prohibición de extrapolar el campo semántico al ontológico.

Una inmediata e importante consecuencia que extrae Ricoeur de esta elemental distinción de discursos en el plano fenomenológico, ordenada a explicar la conciencia, es que "el término mental no se iguala al término inmaterial, es decir no corporal";[12] por el contrario, lo "mental vivido" implica lo "corporal", que no es igual al "cuerpo objetivo" o "cuerpo-objeto" conocido por las ciencias. A este "cuerpo-objeto", Ricoeur opone el "cuerpo vivido, el cuerpo propio, mi cuerpo (del cual hablo), tu cuerpo (a ti, al que me dirijo), su cuerpo (de él o de ella cuya historia narro)".[13]

---

[10] *Vid.* J. P. Changeux y P. Ricoeur, *op. cit.*, p. 21.
[11] *Ibidem*, p. 22.
[12] *Idem.*
[13] *Idem.*

De este modo, el discurso acerca de la conciencia desde el punto de vista fenomenológico, no excluye, sino que incluye lo material, en su dimensión de "cuerpo propio"; el cuerpo aparece en el discurso sobre la conciencia como cuerpo-objeto y como cuerpo propio; como cuerpo en cuanto parte del mundo y cuerpo "*de donde* yo (tú, él, ella) aprendo el mundo para orientarme en él y allí vivir".[14]

A partir de lo que se acaba de anotar, quisiera destacar tres aspectos importantes que inciden en el intento de comprensión holística de la conciencia. El primero es el de considerar el cuerpo no como contraparte u opuesto de la conciencia, sino como un "momento" de ella. El segundo aspecto se refiere a que, justo en virtud de considerar el cuerpo como *integrante* de la función consciente, se tiende a superar el dualismo de substancias denunciado por Ricoeur, con lo cual va perfilando una ontología no dualista ni monista, sino de intención holística que pueda dar cuenta de una antropología de este mismo tipo para explicar, de manera más ajustada, la realidad, la función consciente, como característica singular humana, sin necesidad de dividir la realidad ni tampoco reducirla a un aspecto que niegue al otro, lo mental a lo corpóreo o viceversa.

El tercer aspecto que deseo resaltar es que comprender de manera holística la conciencia solicita diferenciar los discursos y mantener un cierto dualismo semántico, como se ha señalado, así como evitar el paso de cierto modo irreflexivo del lenguaje fenomenológico al científico. El término que demarca un lenguaje del otro es el de "vivencia". En efecto, por un lado, se admite el discurso epistémico sobre lo anatómico y comportamental, que son observables, y, por otro, lo vivido de manera significativa, que no es observable ni reproducible por vía de técnicas científicas. Como dice Ricoeur, "'vida' quiere decir dos cosas distintas. Hay la vida vista por los biólogos, y hay la vida vista como […] (lo vivido o como la experiencia propia)".[15] El mantenimiento de la separación de discursos relativos a la vivencia propia, intransferible, por una parte, y a la base corpórea objetiva de la conducta, por otra, es la base para llegar a comprender la conciencia en una perspectiva holística; sin embargo, como ya se ha aclarado siguiendo las afirmaciones de Ricoeur, no es aceptable transformar el dualismo semántico en un dualismo ontológico o psicofísico, sobre todo si lo que se busca es un concepto integrado de "conciencia" que pueda dar cuenta de la experiencia en un nivel holístico.

Por tanto, en virtud de este intento, con base en la noción de "vivencia" y manteniendo que la cualidad de la conciencia es la *intencionalidad* en sentido fenomenológico, se propone que ella sea concebida de manera

[14] *Idem.*

[15] *Ibidem,* p. 27.

preponderante como *acción*. Así, una alternativa al dilema epistemológico entre mente y cerebro, entre conciencia y sistema neuronal, es considerar la conciencia como *actuar intencional*; observar que no es una "entidad" fuera o dentro del mundo, sino una *acción intencional*, es decir, como *acción* en el mundo; sea lo que signifiquen el "objeto" y el "ego", sólo pueden dilucidarse atendiendo a su *actuar*. Esto es lo que desde el punto de vista fenomenológico debemos entender como *intencional* cuando lo referimos a la naturaleza de la conciencia, según Ricoeur.

Como ya se expuso, Ricoeur mantiene de manera abierta un dualismo semántico, el cual puede implicar un dualismo ontológico que él mismo desea evitar.[16] Analicemos con mayor precisión el sentido del "dualismo semántico" sostenido por Ricoeur.

Como ya se apuntó, la separación de discursos se origina en el plano corporal, entre el cuerpo propio o vivido y el cuerpo-objeto que estudian las ciencias. De este origen, el dualismo semántico se expande a todo el cúmulo de vivencias propias y a todas las modalidades de objetivación de la experiencia humana. En otras palabras, este dualismo discursivo separa lo que llamamos fenómenos mentales de lo objetivo conocido. Esta separación discursiva —observa Ricoeur— abre una brecha entre los dos enfoques del fenómeno humano, la ciencia y la filosofía o las ciencias y las humanidades.

Lo interesante de la reflexión de Ricoeur sobre el dualismo semántico es que lo suscribe sólo como un punto de partida para la comprensión, pues, en realidad, la complejidad de la experiencia fomenta que los dos discursos se correlacionen de variadas maneras en un intercambio constante. Dice el filósofo: "en cierto modo —pero que no conozco— es el mismo cuerpo el que es vivido y conocido. Es la misma *mind* que es vivida y conocida; es el mismo hombre el que es 'mental' y 'corporal'. De esta identidad ontológica dependería un tercer discurso que excedería a la filosofía fenomenológica y a la ciencia".[17]

¿En qué podría consistir ese tercer discurso? Ricoeur aventura que el poético bíblico o el especulativo de la unidad de la substancia o la hipotética "tercera substancia" de Descartes, la cual vendría a ser "el hombre", podrían ocupar el lugar de ese tercer discurso superador del dualismo semántico inicial. Pero el autor confiesa su agnosticismo respecto a la posibilidad de construir el dicho tercer discurso y constata que, por ahora, hay sólo dos discursos sobre el cuerpo.[18] Es decir, se mantiene el dualismo, por lo menos semántico.

[16] *Cfr. ibidem*, p. 22.
[17] *Cfr. ibidem*, p. 34.
[18] *Cfr. ibidem*, p. 35.

El "dualismo semántico" inicial para explicar la conciencia debe limitarse para no pasar a juicios ontológicos que, según el propio Ricoeur ya no serían justos. Sin embargo, en su discusión con Changeux y al auspicio de su axioma de que "el cerebro no piensa", sino que "pienso yo", le critica al científico un "uso acrítico" de la categoría de causalidad en el paso de lo neuronal a lo psíquico, que Changeux sostiene,[19] y plantea la "cuestión de saber si es posible extender el discurso de la correlación del plano semántico al plano ontológico",[20] el de las explicaciones últimas, a partir de la cual procede a una distinción que, al menos en apariencia, ya corresponde al plano ontológico, pues para dar cuenta de tales "explicaciones últimas" introduce la noción de "sustrato" y dice: "el cerebro es el sustrato del pensamiento (en el sentido más lato del término); el pensamiento es la indicación de una estructura neuronal subyacente. El sustrato y la indicación constituirían así las dos caras de una relación de correlación con doble entrada".[21] Poco más adelante, el filósofo precisa que la palabra *sustrato* se aplica de manera crítica y no dogmática, como una advertencia contra la confusión en que pueden derivar expresiones dirigidas a fenómenos mixtos, como el comportamental y el mental, de donde mantiene la cuestión acerca del discurso adecuado para dar cuenta del carácter mixto de la experiencia: ¿se trataría de un solo discurso derivado de la ciencia; de dos discursos en cierta continuidad o de un tercer discurso como el propuesto por Descartes en la sexta *Meditación*?[22] La discusión entre el filósofo y el neurobiólogo acerca de un posible discurso unificado que dé cuenta de los niveles mental, comportamental y neuronal, discurre en las páginas siguientes sin llegar a un consenso satisfactorio.[23]

Lo que importa señalar, a partir de estas referencias al diálogo entre el filósofo y el científico, es, por un lado, ese cierto deslizamiento del dualismo semántico al ontológico por parte del propio Ricoeur; ese dualismo explicativo o semántico por sí mismo se desliza hacia el dualismo ontológico y antropológico; incluso, quizá sea más correcto decir que estos dualismos preceden al semántico o metodológico. Por otro lado, también es importante la intención del filósofo de buscar un "tercer discurso" integrador de la experiencia que en principio es dual, aun cuando duda de poder encontrarlo. Según parece, la dificultad del supuesto tercer discurso estriba en

[19] *Vid. ibidem*, pp. 50-51.

[20] *Ibidem*, p. 51.

[21] *Ibidem*, p. 52. El paréntesis pertenece al texto. Changeux rebate a Ricoeur que, en la búsqueda de un discurso homogéneo en torno de la función psicológica, hay una correspondencia efectiva entre ésta, los datos fisiológicos y la anatomía nerviosa. *Vid.* p. 53.

[22] *Vid. ibidem*, p. 56.

[23] *Vid. ibidem*, pp. 56-75.

que a la postre vendría a equipararse con una postura monista; de hecho, la sugerencia de Ricoeur se parece mucho al monismo de doble aspecto propuesto por Polkinghorn. Quizá por esto el propio Ricoeur dudaba de la posibilidad real de un "tercer discurso"; tal vez no sea posible tal tercer discurso, ya que acabaría siendo monista o dualista.

El intento de una explicación dualista naturalista del fenómeno consciente

En línea de elaborar un discurso que haga justicia a la experiencia humana que, *prima facie*, es dual, hay otro tipo contemporáneo de dualismo; es el llamado "dualismo naturalista", término acuñado por David Chalmers y desarrollado en su libro *La mente consciente. En busca de una teoría fundamental*, de 1996, ya referido.

La tesis de Chalmers sobre la conciencia se inscribe en el *boom* de la investigación en torno de este tema ocurrido durante la última década del siglo xx, pero a contracorriente de los intentos naturalistas o reduccionistas de las explicaciones ensayadas por los neurobiólogos, los cognitivistas y estudiosos de la inteligencia artificial, en cuyos trabajos intentaban desmistificar la noción de conciencia y acotarla a los campos de las teorías cognitivistas o de las neurociencias. Así, mientras el objetivo de la mayoría de investigadores de la conciencia era en aquellos años "reducir" los estados conscientes a una base neurofisiológica y estudiarlos con métodos científicos en el marco de teorías computacionales o de las neurociencias, Chalmers partió del límite irrebasable de la perspectiva científica; esto es, del reconocimiento de que no es posible formular una teoría que explique cómo una señal cerebral, física, genera u origina un estado consciente y postula, como segundo elemento de su teoría, la noción de "experiencia consciente" como un punto de partida primitivo para la investigación. El tercer componente de la tesis de Chalmers que conduciría al "dualismo naturalista" es el requerimiento de una "adición" a la ontología humana, puesto que en teoría física todo es compatible con la ausencia de conciencia, es decir, la conciencia no es necesaria en la constitución de la realidad física; pero tal "adición" debe considerarse en el plano de lo inmanente y la experiencia consciente como una característica fundamental del mundo, como son el espacio-tiempo y los campos gravitacionales, por ejemplo. Así, según Chalmers, la conciencia sería una propiedad básica del mundo distinta de las físicas y asumió que se trata de un tipo de dualismo, pero en todo compatible con la visión científica del mundo, en la medida en que la conciencia pertenece a la red de entidades básicas del mundo y, junto con ellas, responde al conjunto de leyes que las rigen. En esto consiste su *dualismo naturalista*, que pretende ser no metafísico, en virtud tanto del nivel explicativo científico en que se desea encuadrar la reflexión, como de

la propia experiencia consciente; en otras palabras, del hecho de que en el aquí y ahora somos entes biológicos conscientes.

El dualismo naturalista permite establecer, según el autor, una teoría de la conciencia basada en un conjunto de principios psicofísicos que conectan propiedades de procesos psíquicos con propiedades de experiencia, de modo que se establecería una correlación entre ciertas propiedades físicas y el sistema que adquiere la propiedad consciente que permitiría definir qué tipo de sistemas físicos pueden generar experiencia consciente y qué propiedades físicas integran los sistemas conscientes.

Chalmers establece una distinción entre problemas fáciles (*easy problems*) y el problema difícil (*hard problem*) en el estudio de la conciencia. Este último se cifra en la subjetividad de la experiencia consciente, de la cual podemos decir que emerge de una base física, pero no sabemos cómo es esto posible. De aquí deriva el problema central y ontológico de la conciencia: ¿por qué el desempeño de las funciones cerebrales, de orden físico, es acompañado por experiencias? Pues es claro que no hay ninguna función cognitiva cuya explicación o comprensión explique la experiencia consciente.

El núcleo del *dualismo naturalista* está en la idea de *superveniencia* o *sobreveniencia* (*supervenience*), que en el argumento de Chalmers significa que la experiencia consciente "sobreviene" a su base física, es decir, ningún hecho del mundo, ni siquiera en un nivel microfísico, implica en forma necesaria la producción de estados conscientes.[24] Este concepto representa que una propiedad *B* de un determinado individuo puede considerarse *superviniente* si es producida por un conjunto de propiedades *A* pertenecientes a ese mismo individuo, de tal modo que si las propiedades *A* variasen, también cambiaría la propiedad *B*. Se trata de una superveniencia natural (*naturally supervenes*).

Ahora bien, la relación entre propiedades *A* y *B* puede ser de orden lógico, donde *B* es consecuencia directa de *A* y no es posible concebir *A* sin concebir *B*; es una relación biunívoca. O bien, puede tratarse de una *superveniencia* natural, donde la relación *AB* sólo es empírica o, de hecho y es posible, concebir *A* sin concebir *B*. Así, en el caso de la conciencia, no se trata de una *superveniencia* lógica, sino sólo natural; es decir, no hay relación lógica (o necesaria) entre la base física y la arquitectura funcional y la experiencia consciente. Por lo tanto, la conciencia es un evento contingente en relación con su base física y esto quiere decir que ella es un "factor suplementario" (*extraness*).[25]

[24] *Vid*. D. Chalmers, *op. cit*., p. 93.

[25] *Vid*. *ibidem*, p. 101.

El problema crítico de este “dualismo naturalista” es explicar en qué consiste o qué podría ser ese factor o ingrediente suplementario y cómo podría explicar la naturaleza de la experiencia consciente.

La propuesta de Chalmers acerca del factor suplementario que daría cuenta de la experiencia consciente intenta mantener su dualismo blando y postula que debe tratarse de un conjunto de principios psicofísicos que muestren cómo aquella experiencia “sobreviene” a las características físicas del mundo. Así, identifica tres principios psicofísicos de su teoría: *1*) principio de coherencia estructural, *2*) principio de invariancia organizacional, y *3*) principio del doble aspecto de la teoría de la información.

El primer principio establece una relación coherente entre la conciencia (*awareness*) y el conocimiento consciente (*consciousness*); en otras palabras, entre el acto de conciencia y la cognición que permitiría reportarlo en un relato.

El principio de invariancia organizacional determina que dos sistemas con la misma organización funcional tendrán experiencias cualitativas idénticas, con lo cual Chalmers busca argumentar que lo importante para la emergencia de la experiencia no es el sustrato físico del sistema, sino el principio organizativo de sus componentes.

El tercer principio, del doble aspecto de la información, es el más relevante en la teoría de Chalmers. Parte de la noción de información elaborada por Claude Shannon,[26] en la que capta un aspecto físico (unidad cuantificable) y un aspecto fenoménico (el mensaje) que es tal, porque requiere ser interpretado. Es este aspecto fenoménico el que, según Chalmers, origina la conciencia. En otros términos, sería la propia información, su estructura y su dinámica, la que daría origen a la experiencia consciente.

Si se acepta lo anterior, queda por explicarse cuáles son las peculiaridades de la información que pueden dar lugar a los estados conscientes. Al final, la conciencia se mantiene en el aura de lo misterioso y Chalmers sólo reconoce que ella es una estructura cualitativa primaria del universo, irreductible y primitiva, un dato inmediato, lo que de modo inevitable nos recuerda la filosofía de Bergson y coloca a Chalmers del lado de los dualistas y de los dualistas emergentistas. Por cierto, hacia el final de su libro, otorga un voto al dualismo al que no considera descabellado.[27]

[26] Claude Elwood Shannon, “A mathematical theory of communication”, *The Bell System Technical Journal*, vol. 27, 1948, pp. 379-423 y 623-656. El modelo de información de Shannon se aplica a cualquier mensaje, independientemente de su significación, y se representa por un esquema compuesto por cinco elementos: una fuente, un transmisor, un canal, un receptor, un destino. Dentro de este modelo, se incluye el ruido, que aporta una cierta perturbación.

[27] “He defendido algunas visiones contraintuitivas en este trabajo. Resistí al dualismo mente-cuerpo por un largo tiempo, pero he llegado al punto donde lo acepto, no sólo como

Por otro lado, el doble aspecto de la información, así como el presupuesto de la invariancia organizacional o similitud funcional, que conduce a pensar que un robot podría arribar a la experiencia consciente si su arquitectura funcional fuera como la humana con independencia de su material constitutivo, ambos principios son, sin duda, metafísicos.

De igual forma, la *superveniencia*, al implicar una "adición" a la estructura cerebral, plantea el problema de hasta qué punto es sustentable la independencia de la experiencia consciente respecto de la organización funcional y estructura física de un organismo. ¿Es en realidad la conciencia una característica "adicional" a la estructura humana? ¿Podría suponerse una humanidad no consciente y seguir llamándola "humanidad"? La conciencia es característica del fenómeno humano global, no una adición a él.

Reconsideración del dualismo psicofísico y del modelo alma-cuerpo

La revisión de dos discursos actuales de corte dualista (semántico y naturalista), postulados como posibles vías de acercamiento a la comprensión de la naturaleza de la conciencia, permite destacar en ellos dos tendencias y alguna insuficiencia.

En primer lugar, se detecta tanto en Ricoeur como en Chalmers una reserva a la afirmativa por el dualismo, aun cuando al final de su libro este último reconozca que el dualismo a secas le parece viable; sin embargo, el decurso de su investigación muestra siempre alguna reticencia.

En el caso de P. Ricoeur, desde el comienzo califica al dualismo que postula como "semántico" para diferenciarlo del dualismo ontológico y se prohíbe a sí mismo, también desde el comienzo de su postulado, traspasar los límites del dualismo semántico hacia el ontológico. No obstante, reconoce que es difícil mantener un dualismo semántico y, al mismo tiempo, obviar el ontológico, además de reconocer que las propuestas contemporáneas para explicar la autoconciencia y la experiencia subjetiva son débiles en su estructura conceptual y argumentativa. En última instancia, lo que resta de la reflexión fenomenológica en torno de la experiencia consciente es un agnosticismo, ya que el dualismo semántico inicial, que debería su-

---

una visión defendible, sino como una visión satisfactoria en su propio derecho. Siempre es posible que yo esté confundido, o que exista una nueva y radical posibilidad que he pasado por alto, pero puedo con comodidad decir que creo que el dualismo es muy probablemente cierto. También, he planteado la posibilidad de una especie de pansiquismo. Como el dualismo mente-cuerpo, esto es inicialmente contraintuitivo, pero la contraintuición desaparece con el tiempo. No estoy seguro si la visión es verdadera o falsa, pero es al menos intelectualmente atractiva, y sobre la reflexión no es muy loco que sea aceptable." D. Chalmers, *op. cit.*, p. 357.

perarse en la reflexión posterior, en realidad no es capaz de transitar hacia un "tercer discurso" integrativo ni tampoco es posible afirmarlo de modo más radical en un dualismo ontológico. Pero en este agnosticismo percibo que la balanza se inclina hacia el dualismo, pues además de que marca el inicio de la reflexión como "dualismo semántico", justo por esto parece que no es posible reconvertirlo en un tercer tipo de discurso, pues quizá no lo haya; no hay término medio entre dualismo y monismo.

En el caso de Chalmers, se mencionó que al final de su libro acepta la viabilidad del dualismo, incluso cuando todo su argumento previo se dirija a superarlo. Así, la afirmación dualista no es plena; Chalmers argumenta desde su resistencia a aceptar tal dualismo, de modo que no se puede decir que se encuentre en este autor un argumento dualista, aunque su conclusión, como en el caso de Ricoeur, apunte a que no hay otra salida.

Lo que se obtiene de estos dos intentos de argumentar una vía de integración de discurso y realidad respecto del fenómeno de la conciencia es que el dualismo no es superable y que tal vez habría que admitirlo con todas las consecuencias metafísicas implicadas.

Una consecuencia de este corolario inconclusivo, en parte agnóstico y en parte abierto, ha sido que muchos autores contemporáneos han vuelto a considerar el esquema alma-cuerpo como una opción para dar cuenta de la condición humana, sobre todo en lo que se refiere a la experiencia consciente. Pero, ¿con qué condiciones se podría recuperar este esquema o modelo?

En primer lugar, debe reconocerse la imposibilidad de hablar del alma como si fuera un objeto definido evidente o unívoco. Asimismo, es conveniente reconocer que, al menos en el actual estado de las investigaciones y por lo que muestra la historia del pensamiento y de la ciencia, no es posible alcanzar tal concepto unívoco, claro y objetivo, ya que su pluralidad y cierta equivocidad responde en buena parte a la riqueza de la noción. A él se asocian temas fundamentales como el de la vida (lo animado, de *anima, -ae*), el de la conciencia, el de la verdad y el del sentido de la existencia, o bien, la inmortalidad de, al menos, la parte sustantiva del sujeto humano.

Por otro lado, hay que reconocer que la noción de alma se ha utilizado desde los orígenes más remotos de las culturas; probablemente sea uno de los conceptos más originarios en todas las lenguas.

Otra peculiaridad de la investigación sobre el alma o su correlativa función consciente es que el objeto de investigación es el propio sujeto investigador, lo que implica una autorreferencialidad que puede derivar en un círculo vicioso.

Para autores como Luca Vazago[28] o Ricoeur, los conceptos contemporáneos en los que se ha intentado comprender la experiencia humana

[28] Luca Vazago, *Breve historia del alma*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2011.

en su significado más profundo, como conciencia, mente, psique, persona, subjetividad, yo, identidad, etcétera, han sido traducciones más bien fragmentarias del complejo semántico que significa el *alma*, lo cual tal vez explique su actual resurgimiento.

Por otra parte, el dualismo, en cualquiera de sus formas, presenta varios problemas. En primer lugar, el hecho de que tarde o temprano el dualismo mitigado, sea semántico o metodológico, apunta hacia una distinción substancial o bien hacia su contrario, un monismo ya sea materialista o metafísico, cuando, en la búsqueda de un discurso integrativo, las funciones físicas, biológicas, así como las mentales o espirituales se consideran *modos* de una sola y única substancia.

Si se acepta el dualismo ontológico (dos substancias), el gran problema es cómo explicar la interacción de las dos substancias: ¿cuál puede ser el punto de contacto del espíritu y la materia?, ¿entre la mente y el cerebro? Ese hipotético punto de contacto, ¿a qué ámbito pertenece? Si es espiritual, faltará el medio material que sostenga el contacto; si es material, quedará encerrado en ese ámbito y no habrá dualismo, pero tampoco solución de lo que se desea explicar. El tercer ámbito de realidad sería muy difícil siquiera imaginarlo, además de que se empieza a multiplicar las entidades sin mucho motivo.

Si se acepta el monismo de doble aspecto, el problema será, primero, que se explica lo material por lo espiritual y viceversa. O bien, de nuevo tendría que suponerse un sustrato común que no es ni material ni espiritual del cual dependen estos dos modos; entraríamos de nuevo al discurso de la tercera substancia o, en este caso, de la substancia primigenia que se manifiesta de dos modos (material y espiritual).

El segundo problema del monismo es que termina por convertirse en panteísmo, lo que implica el determinismo de la historia del ser, que a su vez anula la seriedad de la distinción entre bien y mal, por ejemplo.

En el plano psicofísico, el dualismo plantea el problema de la integralidad del sujeto humano. Aunque la composición psicosomática hasta cierto punto da cuenta del deseo de supervivencia y sirve a las religiones para exponer de una forma sencilla la idea de inmortalidad, lo cierto es que en la antropología contemporánea este tipo de dualismo no se sostiene o, al menos, se intenta modificarlo por otra explicación que incluya la aceptación de una estructura única e integrada del sujeto humano. Pero, por el otro lado, a menos de que se acepte sin miramientos la mortalidad simple y total del ser humano, lo cual tampoco es algo generalizado, si por motivos teológicos o éticos se tiende a hablar de una supervivencia *post mortem*, entonces debe asumirse algún tipo de dualismo psicosomático; es decir, la idea del compuesto alma-cuerpo. Sin embargo, la neurobiología actual ha recabado una cantidad de datos que permiten sostener que no hay una

mente o alma inmaterial agregada al cuerpo. Todo apunta a la viabilidad de una explicación fisicalista de la persona humana. Los seres humanos somos, como todos los otros seres, por entero organismos físicos.

La teóloga estadounidense Nancey Murphy distingue entre un "fisicalismo reduccionista" y "otro no reduccionista", distinción que, de nuevo, apunta a un dualismo mitigado.[29] Este segundo fisicalismo, aun cuando implica la negación de un principio espiritual distinto del cuerpo, mantiene la consideración de ciertas funciones como irreductibles a lo corporal. Sin embargo, las bases evolutivas y neurobiológicas ponen en cuestión cualquier versión dualista alma-cuerpo, pues presentan la estructura humana como un organismo ya dotado genéticamente con su formalidad. Sin duda, el ser humano pertenece, al reino animal y comparte la historia evolutiva de las especies, de modo que la supuesta espiritualidad debe tener en cuenta esta condición biológica. No obstante, la experiencia de mi yo, mi identidad y, aún más, de mi dignidad sólo tienen sentido en algo supuesto más allá de la animalidad, aunque esté anclado en o surja de ella. Así, el dualismo no es lógico, pero, en cierto sentido, es inevitable.

[29] *Vid.* Nancey Murphy, *Boddies and Souls, or Spirites Bodies?*, Cambridge, Cambridge University Press, 2006.

IV. RESEÑAS

Los santos indígenas: entes populares bajo sospecha oficial
Ramiro Alfonso Gómez Arzapalo Dorantes
Berlín, Editorial Académica Española, 2012, pp.123.

LOS SANTOS INDÍGENAS: ENTES POPULARES BAJO SOSPECHA OFICIAL

Alicia María Juárez Becerril*

El tema de la religiosidad popular se está retomado por una serie de estudiosos, a los cuales se ha sumado Ramiro Gómez Arzapalo. Estos diálogos, creados desde varias posturas teóricas, invitan a avanzar en la cientificidad antropológica relacionada con los estudios sobre religión.

Retomando el reciente libro de Félix Báez-Jorge,[1] podemos afirmar que Ramiro Gómez, desde este lado de la trinchera académica, ha asumido una perspectiva original y objetiva. Con el libro que hoy nos presenta *Los santos indígenas: entes divinos populares bajo sospecha oficial,* de edición internacional, junto con su obra anterior, *Los santos, mudos predicadores de otra historia,*[2] así como otras publicaciones[3] y textos de igual envergadura, entre ellos su tesis de maestría[4] y doctorado[5], Ramiro Gómez ha hecho un exce-

[1] Félix Báez-Jorge, *Debates en torno a lo sagrado. Religión popular y hegemonía clerical en el México indígena*, Xalapa, Universidad Veracruzana, 2011.

[2] Ramiro Gómez Arzapalo, *Los santos. Mudos predicadores de otra historia,* Xalapa, Editora de Gobierno del Estado de Veracruz, 2009.

[3] Cfr. R. Gómez Arzapalo, "Utilidad teórica de un término problemático: la religiosidad popular" en Johanna Broda [coord.], *Religiosidad popular y cosmovisiones indígenas en la historia de México,* Escuela Nacional de Antropología e Historia, México, 2009; "Los santos y sus ayudantes. Mayordomías en Xalatlaco, México. Reproducción cultural en el contexto de la religiosidad popular", en *Gazeta de Antropología*, vol. 26, núm. 1, Granada, España, 2010.

[4] R. Gómez Arzapalo, *Mayordomos, santos y rituales en Xalatlaco, Estado de México, reproducción cultural en el contexto de la religiosidad popular,* Tesis de Maestría en Historia y Etnohistoria, México, Escuela Nacional de Antropología e Historia, 2004.

[5] R. Gómez Arzapalo, *Imágenes de santos en los pueblos de la región de Chalma. Mudos*

lente trabajo aportando reflexiones al polémico análisis de la religión popular, así como de las manifestaciones culturales de los grupos subalternos.

Nuestro autor ha concretado la expresión tangible de la religiosidad popular en el ejemplo de los santos, protagonistas de esta historia, que engarzan la vida social de las comunidades campesinas. Ahora bien, ¿quiénes son los santos indígenas? ¿Qué características tienen? La primera respuesta de Ramiro Gómez que tenemos a la mano se encuentra en el propio título de la obra: son "entes divinos populares bajo sospecha oficial". Tal respuesta nos remite a más preguntas: ¿qué entendemos por entes divinos? ¿Con base en qué se asumen "populares"? ¿Por qué bajo sospecha oficial? Cada una de estas interrogantes serán resueltas a lo largo de sus cinco capítulos, incluyendo la introducción y conclusiones finales.

Ramiro Gómez deja claro en la "Introducción" a qué autores retoma para su planteamiento teórico. De esta forma, las reflexiones de Gilberto Giménez, Félix Báez-Jorge, Luis Millones, Eric Wolf, Noemí Quezada y Johanna Broda encabezan un corpus de textos selectos que influyeron en su perspectiva analítica.

El problema que se plantea en la obra se dirige a conocer "cómo interpretaron los indios, desde su cosmovisión, las imágenes religiosas cristianas insertadas en su espacio".[6] Es decir, cómo se hizo este proceso de selección de divinidades, las cuales fueron idóneas para regular las necesidades de los pueblos campesinos. Como bien lo señala nuestro autor, se debe partir del contexto social, espacio donde se ubica el ritual.

El ritual implica la organización humana. Por ello, Ramiro Gómez se centra en las características de los cultos populares y la organización interna del pueblo que rige no sólo la preparación de las fiestas, peregrinaciones, danzas, mayordomías, visitas de santos, entre otras cosas, sino que se articula de manera única la organización social, religiosa y productiva, en esta vivencia religiosa peculiar.

En el segundo capítulo, "Antecedentes Históricos", se parte de la España del siglo XVI al momento de la conquista de América. El autor menciona las características religiosas de la época, abanderadas por un fervor religioso intolerante y etnocentrista, donde el cristianismo era la única posibilidad de religión y civilización. Bajo estos aspectos, tienen presencia los escritos de los frailes y cronistas Tomás de Ortiz, Juan de Quevedo, Motolinía, Diego Durán, Jerónimo de Mendieta, Bernardino de Sahagún, Jacinto de la Serna y Sánchez de Aguilar, que evidencian una observación vertical e interpretación intransigente sustentadas por otras lógicas culturales.

predicadores de otra historia, Tesis de Doctorado en Historia y Etnohistoria, México, Escuela Nacional de Antropología e Historia, 2008.

[6] p. 7.

Precisamente lo atractivo de este capítulo es adentrarnos a la manera dinámica y creativa que "se despertó en las culturas indígenas sojuzgadas, que de forma protagónica idearon estrategias [...] para llegar a una síntesis operante a nivel local que por un lado engarzaba con las instancia de la nueva oficialidad (religión católica) y por el otro posibilitó la pervivencia y continuidad de prácticas rituales",[7] pese al proyecto evangelizador basado en el modelo de la *tabula rasa*.

Como primera instancia, existía la antítesis entre Dios, como el único divino posible y bien absoluto, frente a los entes divinos indígenas, denominados por los cronistas como "dioses", "demonios" o "ídolos", que tienen un campo de acción horizontal para con los seres humanos, las fuerzas de la naturaleza, los animales y las plantas. Sin embargo, lejos de asumir lo que la perspectiva monoteísta cristiana les impuso, resignificaron creativamente los nuevos elementos, lo cual dio lugar a una nueva expresión *sui generis* que engarza partes de la nueva religión con su tradición religiosa ancestral.[8] En este sentido, se construyeron nuevos relatos para las imágenes de los santos que, con el tejido imaginario simbólico, explicaron la razón de ser y el sentido de lo sagrado en las comunidades.

El culto a los santos, señala nuestro autor, "fue uno de los tantos vehículos que facilitaron el proceso de evangelización, a través de las imágenes religiosas, los entes divinos están presentes tangiblemente involucrados en las actividades humanas".[9] Especialmente en las labores del campo, los santos interactuaron a la par con las entidades sagradas de la naturaleza (*dueños, señores, ahuaques, potencias,* los *encantos*, *muertos* y *aires*), ya que bajo una forma sincrética los santos han sustituido en gran parte a las antiguas deidades de las comunidades mesoamericanas y se presentan hoy día bajo concepciones católicas.

Por lo tanto, Ramiro Gómez nos deja ver una noción de *divinidad* alejada de la concepción cristiana. La divinidad, nos señala el autor, encierra la concepción de reciprocidad, semejante a la que existe entre las relaciones sociales al interior del pueblo. De esta forma a Cristo, la Cruz, la Virgen, los santos, se les da, pero también se les pide, lo que crea obligaciones y participación dentro del pueblo.

Ante estas nociones, vale la pena destacar el término que ha propuesto nuestro autor para denominar a este conjunto de entidades sagradas. Coincidimos en que ni la categoría de "dioses" ni al de "seres sobrenaturales" están acordes con una asignación que requiere evidenciar una presencia cotidiana, que forma parte de la naturaleza y asumida desde aquí y

[7] p. 13.

[8] F. Báez-Jorge, *Entre los naguales y los santos,* Xalapa, Universidad Veracruzana, 1998.

[9] p. 44.

en el ahora. Una buena alternativa es la palabra "dueños", e incluso la de "señores", aunque desde ahí se incide en la autoridad sobre el campo de acción que les corresponde. Sin embargo, "entes divinos populares" encierra el concepto de divinidad ya abordado, donde se encuentran redes sociales horizontales para con el pueblo. De ahí la sospecha oficial, puesto que ese "aparente fervor" no asume endeudamientos, sino coerción y obligaciones.

En el tercer capítulo, "Conceptos teóricos involucrados", se plasman las categorías analíticas, siendo "cultura", "identidad", "interculturalidad", "sincretismo", "resignificación simbólica" y "religiosidad popular", las definiciones que Ramiro Gómez entreteje de una manera dinámica para abordar la propuesta que él formula.

Sin embargo, el capítulo va más allá de simples definiciones. A mi parecer es la columna vertebral de la obra. En primer lugar, no podemos pasar por alto el diálogo que nuestro autor establece con respecto a la noción de cultura, en el cual destaca la pluralidad de ésta, encabezada por otras historias, por otras pautas, por otras sociedades. Con ello, se atiende a la urgente tarea de enfrentar y asimilar que existen "otras formas de ser humano, configuradas desde su propia instalación cultural".[10]

De esta forma, se tuvo en la religión una resignificación de aquellos símbolos que se convirtieron en una parte integral de la vida de la comunidad y de su cosmovisión. Tomando en cuenta el proceso histórico que vivieron las comunidades campesinas, "se posibilitaron negociaciones, consensos y rupturas con los grupos dominantes, logrando integrar selectivamente ciertos elementos que les fueron impuestos, sin romper totalmente con su tradición ancestral".[11] Por lo tanto, se vivió y entendió la religión bajo otros parámetros, aunque no alejados de los referentes oficiales. Se configuró en una expresión cultural y conformó un elemento de identidad concretizado en las prácticas rituales de los pueblos campesinos.

A partir de lo expuesto, Ramiro Gómez ubica el término de la "religiosidad popular" circunscrito a un contexto de ascendencia indígena, que identifica sistemas de creencias y prácticas en torno a lo sagrado, históricamente configuradas y estructuralmente condicionadas, construidas en condiciones mediadas por el dominio y la subalteridad.[12] Por lo tanto, se trata de un término útil porque "da cuenta de una realidad social que se vive en un grupo subalterno (grupo indígena) que se encuentra inmerso en un contexto social más amplio (Estado-nación) y que incorpora ciertos elementos que la oficialidad, tanto eclesial como estatal, le imponen, pero

[10] p. 25.
[11] p. 30.
[12] F. Báez-Jorge, *Debates en torno a lo sagrado,* p. 265.

los reformula de tal manera que el resultado es un ritual acorde a su propia tradición cultural".[13]

Asimismo, existen ciertos elementos que posibilitan materialmente la vida ritual en el contexto de la religiosidad popular; tales son las denominadas "claves estructurales", propuesta original de Félix Báez-Jorge,[14] que Ramiro Gómez desglosa de manera acertada al abordar los santuarios y peregrinaciones; los sistemas de cargos y las imágenes de santos, temas que invitan a por sí mismos a una investigación.

Centrándome en los protagonistas de esta historia, los santos, en especial los de las comunidades campesinas de ascendencia indígena contemporánea, no tienen distinción nominal. No son vistos bajo su papel de intermediarios entre Dios y los hombres, sino forman parte integral de la comunidad, vistos de una manera horizontal.

Hasta este punto Ramiro Gómez responde ampliamente nuestras primeras interrogantes planteadas con anterioridad: ¿quiénes son los santos indígenas? ¿Qué características tienen? "El santo, como entidad divina en sí mismo, es un habitante del mundo, un vecino del hombre, pero con cualidades y potencialidades diferentes, pero al fin y al cabo una entidad personal con la que se puede pactar, con quien se puede hablar y a la que se le puede convencer de que otorgue algo que el hombre por sí sólo o no podría o le costaría mucho tiempo alcanzar".[15] Los santos, bajo la cosmovisión de las comunidades, se alejan de la ortodoxia cristiana y se aproximan al hombre; regulan los recursos naturales en la medida de una relación que se sostiene por una reciprocidad mutua. Se trata de una visión horizontal donde los santos participan de los acontecimientos públicos de las comunidades.

Gracias a su labor etnográfica, Ramiro Gómez señala tres puntos esenciales. Se trata de una propuesta que debe tomarse en cuenta para el estudio de los santos y sus imágenes, bajo la concepción de la religiosidad popular:

1) La imagen del santo no es un ausente, sino que es él. En este sentido, los santos hechos de pasta, caña, resina o madera e incluso, nos atrevemos a decir, las pinturas o fotografías, aunque en menor proporción, representan a "una persona autónoma, con capacidad de decisión". Esta independencia y soberanía incluye no sólo la libre elección de hogar, vestimenta, alimentos, etcétera, sino incluso las amistades, con las cuales convive en las celebraciones. En

[13] p. 31.
[14] F. Báez-Jorge, *Debates en torno a lo sagrado,* p. 265.
[15] p. 45.

contraposición también tienen diferencias, rivalidades y recelos con otros.

2) Desde la oficialidad católica, Dios actúa directamente y los santos tan sólo se valoran en cuanto modelo, ayuda o vía para llegar a Él; se trata, por lo tanto, de una intermediación. En la religiosidad popular, los santos son los causantes directos de los infortunios o benevolencias recibidas.
3) En el contexto católico, se espera del santo un "milagro"; en términos de la religiosidad popular, un apoyo, en especial material. Recordemos que se trata de una religión de la vida diaria y los problemas concretos —la salud, el temporal, la cosecha, la prosperidad material, entre otros— constotuyen las necesidades primordiales a cubrir.

Luis Millones señala que no importa que la imagen de un santo, se trate de un beato o beata, no esté consagrada por la iglesia, pues "una vez adoptado como objeto de veneración o incluso como patrono para los devotos tiene el mismo valor que las imágenes consagradas por decisión eclesiástica".[16] Al respecto, podemos hacer un paréntesis y tan sólo señalar que no sólo en cuestiones agrícolas se espera un apoyo de los santos. Vienen a la mente aquellos santos o, al menos, "entes divinos populares" no reconocidos por la iglesia, que son altamente socorridos para cruzar la frontera americana: La Santa de Cabora, curandera y revolucionaria; El Niño Fidencio, famoso taumaturgo; el santo de los pobres Jesús Malverde y Juan Soldado, un violador revindicado. Todos ellos se encuentran al mismo nivel que Santo Toribio Romo, reconocido como el santo de los polleros y la Virgen de San Juan de los Lagos.[17]

Ante estos ejemplos, una de las más divulgadas tendencias alrededor de la religión popular, señala Ramiro Gómez, es que se da entre los estratos bajos, los cuales, según el discurso oficial, son "incapaces de acceder a la sofisticación del discurso teológico aceptado".[18] Igualmente no hay que dejar de lado las relaciones de poder que se desarrollan en un entramado cultural donde se inserta un grupo humano específico.

Bajo esta óptica, no es de extrañar que entre los santos se encuentre el mismísimo Diablo, tema que aborda nuestro autor al término de este capí-

[16] Luis Millones, "Los sueños y milagros de San Sebastián", en *El mundo festivo en España y América,* Universidad de Córdoba, 2005, p. 310.

[17] Cfr. Ingrid Alatriste Ozuna, *El papel de la religión católica en la conformación identitaria de los migrantes mexicanos en Estados Unidos. Un estudio de los exvotos,* Tesis de Licenciatura en Sociología, Facultad de Ciencias Políticas y Sociales-UNAM, 2012.

[18] p. 51.

tulo. El Diablo hace favores que los santos no pueden o no quieren hacer. Por lo tanto, y sin mayor problema, según los datos etnográficos recopilados por el autor, y en términos más amplios tomando como referencia la obra de Félix Báez, *Los disfraces del Diablo,* el Diablo queda integrado en el santoral popular como una entidad que realiza funciones específicas propias, lo cual "denota un proceso cultural sincrético, cuya conformación respondió a las necesidades concretas de las sociedades que lo generaron en una dinámica interacción entre lo propio y lo impuesto".[19]

El cuarto capítulo se titula "Presentación del fenómeno: diversos datos de campo". El análisis y los datos etnográficos que nos ofrece aquí son tan ricos y complejos a la vez que van más allá de una mirada hacia los santos; trasciende a las prácticas religiosas indígenas contemporáneas de un México tradicional y rural, inmersas en un contexto social "homogeneizante y homogeneizado".

La información etnográfica se divide en cinco casos, los cuales por sí mismos podrían ser investigaciones concretas. Cada uno de los estudios contiene interesantes fotografías de las diversas celebraciones: los primeros datos corresponden a las fiestas de santos en el ciclo de Cuaresma y Semana Santa en los estados de Morelos y Estado de México, que incluye la fiesta en honor a la Virgen del Tránsito, la fiesta al Cristo del Calvario, la procesión al santuario de Jesús Nazareno y la fiesta de Santa Catarina. El segundo caso concreto se remite a las fiestas en Xalatlaco, Estado de México, celebraciones que giran en torno al maíz, personaje central de las comunidades campesinas, las cuales tienen un vínculo especial para con la tierra. Posteriormente se aborda la fiesta de la Santa Cruz en Acatlán, Guerrero, como otro de los ejemplos etnográficos donde llama la atención la subida al cerro y danza de los aires. Como cuarto ejemplo, tenemos el estudio de caso acerca del conflicto entre tradicionalistas y católicos en Atlatlauhcan, Morelos, evidenciando choques y confrontaciones a partir del proyecto de una religiosidad popular frente a la oficial. Finalmente se cierra esta recopilación de datos con la fiesta de muertos en algunas comunidades de ascendencia indígena, como, por ejemplo, Chilac, Puebla.

Tales prácticas religiosas expresan la compleja organización social que gira en torno a los santos: fiestas, ofrendas, procesiones y mayordomías, con lo cual se muestra una perspectiva diferente de ver y tratar a estos entes divinos. Estos aspectos han sido condicionados por el devenir histórico, han sufrido transformaciones y adaptaciones que, bajo una dinámica interna propia, las comunidades han sabido refuncionalizar según sus necesidades.

[19] p. 62.

Por último, Gómez Arzapalo cierra con su "conclusión", correspondiente al quinto capítulo, en la que se resume lo presentado a lo largo de la obra: el tema de los santos es digno de ser considerado desde distintas disciplinas: la antropología, la filosofía, la historia, entre otras, respetando siempre las interpretaciones autóctonas que en las diferentes variantes locales preserva un bagaje cultural. Estas interpretaciones emanadas de una lógica dinámica de las comunidades poseen *contenidos cosmovisionales* que denotan una forma de ver la vida.

Sin duda, la obra nos acerca a la otra historia, igual de legítima y verdadera, que escriben día a día las comunidades acerca de sus santos y que se lee en las distintas prácticas religiosas. Es un texto de gran interés y de aportes antropológicos significativos a los estudios de la religión popular campesina en nuestro país.



V. CARPETA GRÁFICA

DINO VALLS. PINTANDO ESPEJOS

Javier E. Curiel Sánchez*

Muy probablemente la única razón de estas pinturas sea la necesidad de limpiar el alma de terrores y demonios varios, aunque al abrir la ventana para sacudir la alfombra nos permita ver el interior de su casa. Esto último es algo muy arriesgado y meritorio; cuando el artista logra un grado álgido de desnudez espiritual se satisface a los morbosos y a los estudiosos de los recovecos del alma. El talento lo ensalza y lo protege ya que es él el más vulnerable.

Boddiva Brun

Para entender el origen del neofigurativismo, tendremos que dar un paso atrás en la historia de los movimientos plásticos: el abstraccionismo. Denominado así de manera genérica, este movimiento se caracteriza por no utilizar lo figurativo. Sus precursores, como Kandinsky, realizaron sus primeras incursiones durante el segundo decenio del siglo xx y sirvieron como base para el desarrollo de una gran cantidad de estilos y propuestas plásticas, como el cubismo abstracto, el suprematismo, sincromismo, neoplasticismo, etcétera. La madurez del abstraccionismo llegó a mediados del mismo siglo xx y culminó con el expresionismo abstracto de la mano de grandes artistas como Pollock o Kooning. Esta corriente proponía una nueva postura del pintor frente a su obra, imprimiendo más

* Coordinación de Publicaciones, Universidad Intercontinental, México.

énfasis en el sentimiento y en la carga emotiva del propio artista, lo que significaba dejar de lado la realidad circundante y los recursos figurativos que dominaron el arte occidental hasta ese momento.

Agotados los recursos del movimiento abstracto, surge lo que se conoce como neofigurativismo, una corriente que, como es habitual en los rompimientos artísticos, consistió en una reacción con vuelta a lo anterior. Se fundaba en recuperar el lenguaje visual figurativo, pero conservando del expresionismo abstracto sus interpretaciones e involucrando al observador en la pintura.

Dino Valls, nacido en Zaragoza en 1959 y residente en Madrid desde 1988, es un artista plástico autodidacta que desde niño mostró una constante afición por el dibujo. Es, sin duda, uno de los representantes más conocidos de la vanguardia del nuevo arte figurativo español; su trabajo muestra una fuerte influencia de los maestros españoles del pasado, pero entre sus rasgos distintivos destaca el de la exploración de la psique humana. Así, en sus obras se conjuga la excelencia de la técnica antigua (Valls aplica las técnicas de los maestros italianos y flamencos del siglo XV y XVII como el témpera al huevo y el aceite) y la composición de la pintura española de los siglos XVIII y XIX —el eco del gótico, el renacimiento, el barroco y hasta el surrealismo—, todo ello como marco o, mejor dicho, soporte para proyectar las patologías de la mente o del alma, muestra de la fuerte influencia de la mirada humanista aprendida en sus años de estudiante de medicina.

En sus cuadros, podemos encontrar cuerpos marcados con símbolos, incisiones o amputaciones. Los cuerpos pintados por Valls constituyen una exaltación del desnudo, sin adorno, la quintaesencia del ser humano desde una mirada ascética, casi mística.

> Sus figuras ahora nos desafían en su propia identidad. Lo que representan es algo que no tiene por qué luchar por ser moderno o contemporáneo tal y como se entienden estos términos hoy en día. No son imágenes reconfortantes. No se asemejan al cómodo sillón al cual, según Matisse, todos los buenos cuadros debían parecerse. Estas obras impresionan por su destreza técnica y la delicada poesía que evocan. A su vez, lo que llama la atención es la precisión con la que recoge el espíritu incierto de nuestros tiempos. No sólo la precisión hace que estas obras sean memorables, sino que la sofisticación intelectual que las concibe logra que el mensaje sea comunicado con más fuerza y nitidez. En unos tiempos en los que hemos olvidado casi por completo lo que es una buena pintura, en Valls encontramos la obra de un artista que es plenamente conocedor de sus poderes.[1]

[1] Edward Lucie-Smith, "La pintura de Dino Valls", *Dino Valls-Ex picturis*, Zaragoza, Mira Editores, 2001.

Un dato sobresaliente es que Valls no se apoya en la utilización de modelos ni escenarios reales; así, los postulados del realismo no aplican a su obra. Ésta se encuentra permeada del contenido inconsciente e idealización que el autor ha creado en su mente. Tal franqueza permite que su obra sea apreciada por todos, porque todos compartimos en ese nivel profundo, las mismas angustias, temores y demonios o, como él mismo dice, lo más oscuro o desconocido del hombre. Es un artista que no vacila en dejarnos ver lo más profundo de su psique... o ¿de la nuestra?

> La carga psíquica que proyecta mi obra pretende tener la energía de los símbolos. No pertenece a la semiología, no es un código de signos que el espectador debe descifrar.[2]

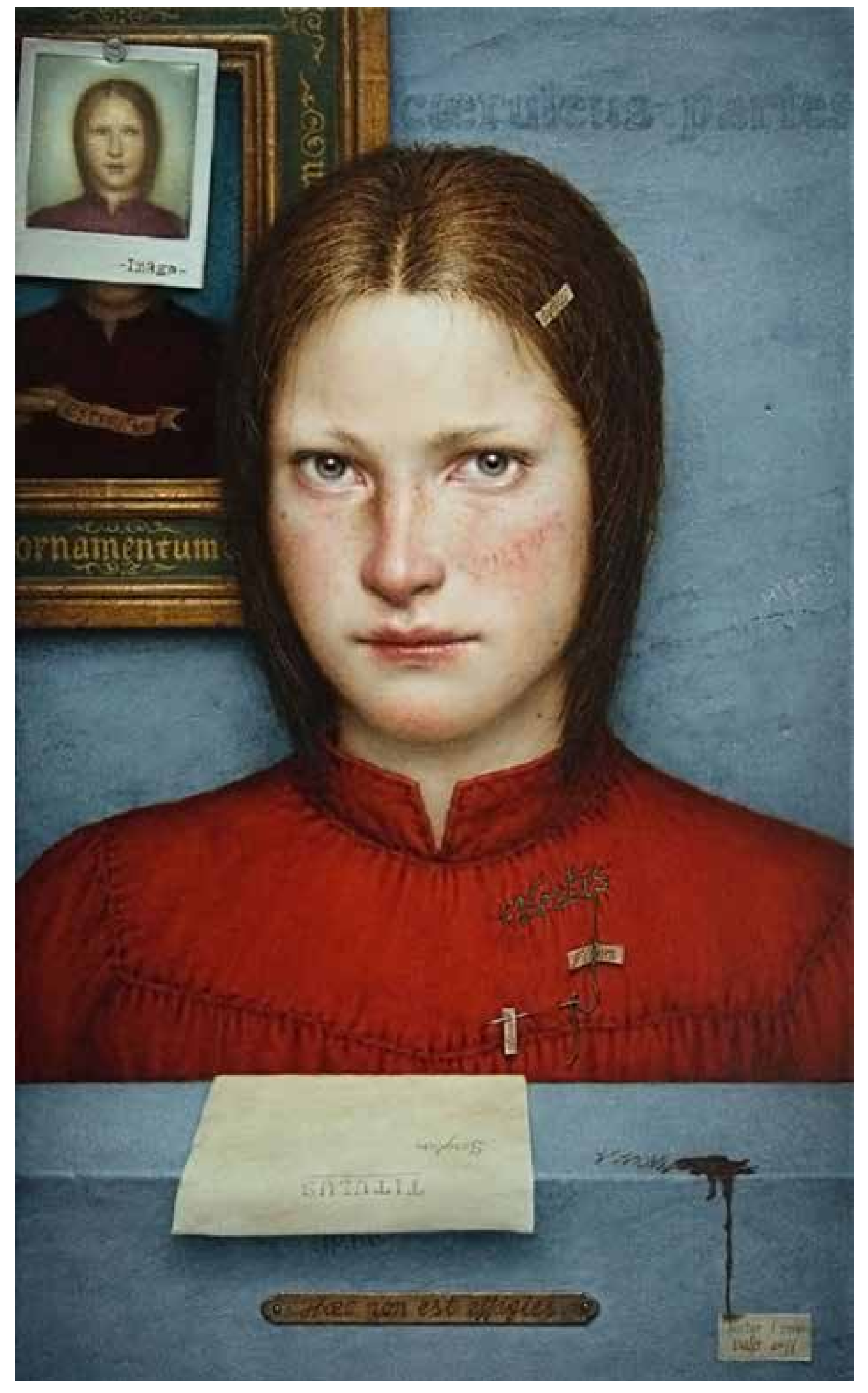
[2] Extracto de conferencia "Disección de un autorretrato", Bienal SIART 2009, Auditorio del Instituto Goethe, La Paz, 13 Octubre 2009.



CATEXIS | Óleo / tabla
| 50 x 60 cm. | 2009



COLLECTIO | Óleo / tabla | 35 x 35 cm. | 2011



PICTURA | Óleo / tabla | 45 x 27 cm. | 2011



NIGREDO | Óleo y pan de oro / tabla | 62,5 x 48 cm. | 2010

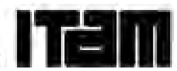
ESTUDIOS

Filosofía • Historia • Letras

otoño 2013

106

Instituto Tecnológico Autónomo de México





Bases

1. Los artículos deberán considerar el perfil de cada sección que conforma la revista:
   - Monográfica: *ecología y filosofía*.
   - *Dossier*: en relación con cuatro líneas de pensamiento: Filosofía de la cultura, Hermenéutica filosófica, Pensamiento de inspiración cristiana y Tradición clásica. El artículo puede versar sobre una sola de estas líneas, sobre la confluencia de dos, tres o bien las cuatro.
   - Arte y religión: incluye textos relacionados con esta temática.
   - Reseñas: pueden ser expositivas o de comentario; deberán versar sobre libros de filosofía, arte o religión de no más de tres años de haber sido publicados.
2. Sólo se aceptará un artículo —inédito— por autor.
3. Sólo se aceptarán artículos en español; los textos que incluyan pasajes en un idioma distinto deberán presentar también la traducción al español.
4. No se reciben ensayos o artículos sin aparato crítico.
5. Los artículos deberán tener una extensión mínima de 10 cuartillas y máxima de 20, escritas por una sola cara en *Times New Roman* 12, a renglón y medio. En el caso de las reseñas, la extensión será entre 3 y 4 cuartillas si es expositiva, y entre 8 y 10 si es de comentario.
6. Las notas a pie de página deberán registrarse indicando: Nombre y apellido (no abreviados) del autor, título de la obra, lugar, editorial, año y número de página(s).
7. Cada trabajo —excepto reseñas y noticias— deberá incluir resumen del artículo, no mayor de 7 líneas, y palabras clave —no incluidas en el título— ambos en español y en inglés.
8. Los artículos deberán enviarse a *Intersticios*, Universidad Intercontinental, Insurgentes Sur 4303, Santa Úrsula Xitla, 14420, en impresión y disco compacto; o por internet, a intersticios@uic.edu.mx. Debe incluirse nombre del autor, departamento/escuela e institución/universidad a que pertenece, y país.
9. Los artículos se someterán a doble arbitraje ciego del Consejo Editorial de la revista y, una vez publicados, serán propiedad de la Universidad Intercontinental.
10. En caso de ser aceptado, el artículo se editará (corrección de estilo, sin supresión de texto) y una vez publicado el autor recibirá un ejemplar del número en el que aparezca.
11. Los artículos que no cumplan con lo señalado en los puntos 3, 4, 5 y 6 de esta convocatoria serán devueltos y se aceptarán sólo hasta cubrir todos los requisitos indicados.
12. Cualquier situación no contemplada en la actual convocatoria quedará al juicio del Consejo Editorial.